المثل الأعلى في الفلسفة

الجزء الثاني

لسماحة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

ويليه: المثل النورية

تعليق: الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

المثل الأعلى

في الفلسفة

المثل الأعلى

في الفلسفة

لسماحة المرجع الديني الأكبر آية الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

١٣٢٩ هـ - ١٤٠٦ هـ

الجزء الثاني

ويليه: المثل النورية

تعليق: الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

سرشناسه : آلشبیر خاقانی، محمدطاهر، - ۱۳۶۴.
عنوان و نام پدیدآور : المثل‌الاعلی فی‌الفلسفه/ محمدطاهر آل‌شبیر الخاقانی؛ تعلیق محمدکاظم الخاقانی
مشخصات نشر : قم: انوار الهدی، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری : ۲ج.
شابک : دوره 978-600-292-031-7؛ ج. ۱ 978-600-292-034-8؛ ج. ۲ 978--600-292-035-5
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
مندرجات : ج. ۱. ویلیه: المثل‌النوریه.-ج. ۲. ویلیه: المثل‌النوریه.
موضوع : فلسفه اسلامی
شناسه افزوده : خاقانی، محمدکاظم، ۱۳۳۰ -
رده بندی کنگره : ۱۳۹۴ ۲م۱۷آ/BBR۱۴
رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی : ۳۹۱۴۷۳۶

المثل الأعلى في الفلسفة/ ج۲

المرجع الديني الكبير الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني ﷺ

الناشر: أنوار الهدى

تنضيد الحروف والإخراج الفني: فالح العبيدي

عدد الصفحات والقطع: ٥٣٨ صفحة وزيري

المطبعة: وفا

الطبعة: الأولى المصححة

سنة الطبع: ١٤٣٦ هـ

العدد: ٧٠٠ دورة

شابك الدورة: ٧ - ٠٣١ - ٢٩٢ - ٦٠٠ - ٩٧٨

شابك الجزء الثاني: ٥ - ٠٣٥ - ٢٩٢ - ٦٠٠ - ٩٧٨

ايران- قم - سوق القدس - منشورات انوار الهدى - رقم الدار ٥٧

سيد حيدر الموسوي ٠٩١٢٢٥١٨٣٩٦

anwar.alhoda@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحیم

العلة والمعلول

إن العلة والمعلول من المباحث العامة المبحوث عنها في فن الفلسفة، نظير ما تقدم من المباحث من الوحدة والكثرة والحمل والتقابل، فالبحث عنها بحث عن شأن الوجود وعوارضه.

وإن العلة والمعلولية غنية عن التعريف الماهوي والحقيقي؛ لأنها من المفاهيم الأولية، وأن إطلاق العلية على العلل الأربع ولاسيما المادة والصورة، من باب الاشتراك المعنوي، وليس من باب الاشتراك اللفظي كما ذهب إليه بعضهم.

وأن العلة لا يمكن أن تنتزع عن عنوان الماهية والمفاهيم الاعتبارية، وإنما تنتزع عن الوجود ومراتبه، فإن ما لا وجود له ولا تحقق له خارجاً كالماهية والمفاهيم الاعتبارية كيف ينتزع عنه مفاد العلية والمعلولية، والتأثير والتأثر؟! وحيث إن الماهية هي نفس إلّا اقتضاء فلا يتحقق بها الجعل خارجاً إلّا تبعاً للوجود.

فالماهية غير قابلة للعلية والتأثير، وأن الماهية إذا كانت باقية على لا اقتضائها فهي غير محققة ولا عينية، ولا تحصل لها ولا

فعلية، وإذا كان لها التحصل والخارجية من غير مرجح فهو محال بالضرورة، فباب العلية والمعلولية ينحصر في مقام الوجود والعينية.

ومن الواضح أن عنوان الماهية غير قابل للجعل التركيبي، فهي ليست إلّا معنى اعتبارياً ينتزع عن مرتبة الوجود، وإذا كانت لا اقتضاء لها فيستحيل أن تكون مؤثرة ولها التحقق والعينية، هذا بناء على المختار من مذهب الفلاسفة من أن العينية للوجود والأصالة له، ولا عينية ولا اقتضاء للماهية، كما تقدم بيانه.

وأما بناء على أصالة الماهية فينعكس الفرض، وتكون العينية والخارجية للماهية، وبعين ما يقوله القائل بأصالة الوجود يقوله الذاهب إلى أصالة الماهية إذا كان قائلاً بالتشكيك في الماهيات، وقد تقدم منا أن الأصالة للوجود.

وثانياً: أنك عرفت منا في مقام تقسيم الوجود أن الوجود يأتي على أنحاء: وجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، ووجود في نفسه ولنفسه وهو الجوهر، والأول هو وجود الحق تعالى، ووجود في نفسه ولغيره وهو وجود العرض، ووجود لا في نفسه بل قائم بغيره، وبعين تحققه ارتباطه بغيره، فهو وجود رابط لا وجود رابطي بغيره كالعرض، وهذا وجود الحرف، فالحرف لا يقع إلّا وجوداً رابطاً لغيره.

وأنت إذا نظرت إلى حقيقة العلة وجدت أن المعلول بالقياس

إلى العلة هو ما كان وجوده رابطاً لوجود علته وقائماً بها، ومن الواضح أن حقيقة الوجود الرابط القائم بالعلة ونفس التعلق بها لا يتحقق بالماهية، وحيث إن الماهية اعتبارية كما عرفت فلا يتعلق بها الجعل.

وأما الصيرورة فليست الصيرورة مجعولة؛ لأنه على الفرض أنها نسبة قائمة بالطرفين، وهذا المعنى لا يتجاوب مع عينية الصيرورة خارجاً.

ومن الواضح أن الماهية أمر اعتباري، وليست أمراً عينياً حتى تكون قابلة للجعل أو صيرورتها قابلة للجعل، وليست الماهيات هي الأعيان الثابتة كما ذهب إليه بعض الفلاسفة، وسيأتي بطلانه.

ولايمكن تحقق الأمر الأصيل المجعول بأمرين اعتباريين من الماهية أو صيرورتها متصفة بالعينية، وعلى هذا فالمجعول هو الوجود؛ لأنه عين الأصالة والتحقق.

وثالثاً: أن الماهية بما هي حقيقة الأمر الذاتي، والوجود المعلول حقيقته الفقر في مقام الخارج، والشيء إذا كان من حيث ماهيته ومن حيث وجوده عين الفقر والفناء في غيره فكيف يستقل المعلول بدون علته؟! فوجوده ليس إلّا رابطاً متقوماً بالعلة، فهو وإن كان وجود الشيء وجوداً في نفسه ولنفسه ولكن بعين ذلك رابطاً لغيره ومتقوماً بالعلة، ولا يمكن انفكاك المعلول عن علته.

وأن الماهية من حيث هي لا يتعلق بها الجعل والعلية، ولا يتعلق الجعل بعنوان صيرورة الماهية، كما عرفت ذلك مفصلاً في مباحث الوجود، فالجعل لا يتعلق والعلية لا تتم إلاّ في الوجود، ويكون المعلول من الوجود رابطاً بعلته في الحقيقة، وأن له وجوداً مستقلاً نظير الواجب تعالى بالقياس إلى مخلوقاته.

ورابعاً: أن وجود المعلول عين الفقر وعين الاحتياج إلى العلة والاندكاك في ذاتها، وهذا المعنى ذاتي للمعلول، لا أمر عرضي له، وإلّا فلو كان أمراً عرضياً لكان في حد ذات المعلول حقيقة عدم الاحتياج إلى العلة وعدم الاندكاك في شأنها، وهذا مما يتنافى مع الفقر الذاتي الذي هو عين حقيقة المعلول.

وإجمالاً: أن احتياج المعلول للعلة من ناحية ماهيته ووجوده ومن ناحية تقومه بغيره، وهذه الأمور عين ذاته أو لوازم ذاته وإلّا لخرج المعلول من الاحتياج إلى الاستقلال ومن الفقر إلى الغنا، وهذا خلف واضح.

وبكلمة موجزة: أن وجود المعلول إذا قيس إلى علته هو وجود رابط قائم في غيره وإن كان بالنظر إلى وجوده الذي يطرد العدم وجود في نفسه ولنفسه، أو في نفسه ولغيره كالأعراض، سواء كان جوهراً أو عرضاً، وإنما كان لا نفسية فيه فباعتبار تعلقه بالعلة الواجبة، وأن باب العلة والمعلول عندهم بمنزلة باب النهايات في

السفر الأول من الأسفار الأربعة للسالكين إلى الله تعالى.

ثم إن العلة والمعلول ليس من شروطهما التقدم الزماني، ولذا أن ترتب عالم المجردات بل حتى الأفلاك على مبنى الفلاسفة ليس فيها حدوث زماني أو تقدم وتأخر زماني، ولذا سيأتي منا أنه على مبنى الفلاسفة أنها حادثة من حيث إنها مسبوقة بالعدم وإن كانت من حيث الزمان قديمة.

وأن ما رتبه الفلاسفة من العقول العشرة والنفوس والأفلاك هو تحديد لقدرة الله تعالى وسلطانه، وأن بعض فلاسفة الإسلام أخذوا ذلك عن فلاسفة اليونان، وإلّا فإن قلنا بما يقوله الفلاسفة المتأخرون من أن الوجود واحد وبعين الوحدة كثرة فيجوز أن تكون الوجودات في مقام وجودها غير متناهية، ولا حاجة إلى ما حدد الفلاسفة من اليونانيين من ترتب العقول والنفوس والأفلاك.

وأما بناء على أن لا سنخية في حقيقة الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكنات على وجه تقع من الواجب متعددة وغير مترتبة، وعلى ما احتملنا وجوزنا أن لا سنخية بين الواجب ومخلوقاته فيجوز أيضاً أن تصدر الأشياء منه تعالى متعددة عرضية، ويجوز أن تكون مترتبة.

نظرة وتحقيق

العلة إطلاقها على جزء الشيء من المادة والصورة، وعلى الأمر الخارج من العلة الفاعلية والغائية من المشترك المعنوي، وليس إطلاق العلة على العلل الأربع من الاشتراك اللفظي، وأن إطلاق العلية على العلل الأربع على وجه الحقيقة من الاشتراك المعنوي دون الاشتراك اللفظي.

وأن العلة الصورية وإن كانت علة للمادة لكن ليست علة صورية لها، بل علة فاعلية لها، وأن المادة والصورة في الموجودات الطبيعية يعبر عنهما بالعلتين القريبتين للمعلول.

وأن العلة الفاعلية والغائية كل منهما علة للأخرى، وخارجتان عن العلل القوامية بجهة من الجهات.

وأن كلاًّ من المادة والصورة يقع على وجه السببية للأخرى بوجه من الوجوه.

وأن الفلاسفة وإن أطلقوا عنوان العلية من العلة الغائية للعلة الفاعلية، وأنها علة على وجه الحقيقة فليس مرادهم إلّا نحواً من

التسامح؛ حيث إن العلة الغائية كما تشاهده في الإنسان ليست علة فاعلية تامة للعلة الفاعلية، وإنما هي داع لفاعلية الفاعل على الإيجاد وصدور الشيء، وسيأتي منا أن الواجب تعالى فاعليته غايته، وعين غايته فاعليته، وأنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوام العلة؛ لأنه عين الربط بعلته، ولا يكفي في بقاء المعلول حدوثه بمجرد العلية، كما سيأتي بيانه.

ولايكفي مطلق الترجيح ما لم يكن على وجه الإيجاب.

وكل علة إمكانية هي راجعة إلى عليته تعالى، فكل علة مما عداه تعالى ليست إلّا مجرد المعدات والقابليات ومحض الاستعداد دون الفاعلية التامة، فلابد أن ينتهي الترجيح في إيجاد المعلول إلى ناحية الوجوب، وإلّا لزم تسلسل فيما يحتاج إلى الترجيح في العلل والمعلولات.

وأما فيما يتساوى رجحانه بين شيئين كطريق الهارب حيث لا مرجح لأحدهما؛ لتساوي النسبة في ذلك، فلابد من التوقف، وعند تساوي الدواعي للجهات يقف الفاعل في موضعه ولا يتحرك إلى ناحية المعلول ما لم يظهر المرجح، وأن الإرادة لا يمكن توجهها إلى أحد المتساويين إلّا بمرجح، ولا تكون بنفسها مرجحة فيما تساوى فيه الترجيح بين شيئين، ولا يمكن أن تتعلق بإيجاد شيء إلّا عند المرجح التام.

تقاسيم العلة

إن العلة تنقسم إلى علة تامة، وهي ما اشتملت على المقتضي والشرط المصحح لفاعلية الفاعل، أو متمم لقابلية القابل، فمن وجودها يستلزم وجود المعلول، ومن عدمها يستلزم عدم المعلول، وإلى علة ناقصة، وهي التي لا يتم فيها عنوان العلية بكاملها، ويلزمها أن يكون من عدمها عدم المعلول، ولا يلزم من وجودها وجود المعلول، وإن كان هذا التعبير بأن عدم العلة الناقصة يستلزم عدم المعلول لا يخلو عن مسامحة؛ فإن وجود المعلول لا يتحقق إلّا عند وجود العلة، وإلّا فهو باق على عنوان اللااقتضاء وعدم التحقق والعينية.

وثانياً: أن العلة تنقسم إلى مركبة وبسيطة، وإلى تعددها ووحدتها، كواجب الوجود، وأن العلة البسيطة لا جزء لها، بخلاف المركبة فإن لها أجزاء.

وأن العلة البسيطة توجد على أنحاء، وأن البسيط الحقيقي من العلل هو حقيقة الواجب سبحانه وتعالى؛ إذ لا تركيب فيه من كل

الجهات، وقد تكون العلة بسيطة بحسب الخارج كالعقل والأعراض، وقد تكون بسيطة في مقام العقل فقط، وهي ما لا تركب فيها خارجاً، من مادة وصورة، ولا عقلاً من جنس وفصل، وأن بساطة العقول والنفوس وتركبها ليس كتركب المادة والصورة.

وهذه البساطة ليست كالبساطة في الواجب، وإنما هي بساطة بالنسبة إلى سائر المركبات والممكنات، وإلّا فبساطة الواجب لا تشابه بساطة الموجودات والعلل؛ لأنه لا حد له كما في العقول، ولا ماهية له كما في الماهيات، ولا صورة له ولا مادة.

وثالثاً: أن العلة تنقسم إلى قريبة، وهي العلة التي لا يكون بينها وبين المعلول واسطة، كإحراق النار للحطب، وإلى علة بعيدة، وهي ما كان بين العلة والمعلول واسطة أو وسائط، وفي الحقيقة أن المورد يكون ما كان للعلة علة، وهكذا نظير حركة اليد في إلقاء النار على الحطب، فإن حركة اليد علة بعيدة بالقياس إلى احتراق الحطب من النار.

ورابعاً: أن العلة تنقسم إلى علة داخلية وإلى علة خارجية.

أما العلة الداخلية فهي المادة والصورة، وأن الشيء من حيث مادته قوة، ومن حيث صورته فعل.

وإلى علة خارجية، وهي العلة الفاعلية التي يصدر عنها

المعلول.

وإلى علة غائية، وهي ما كان لأجلها وجود المعلول، وليست الغاية عين الثمرات والمنافع في الأشياء؛ لأن الغاية ما ترتبت على الشيء وكانت حداً لذلك الشيء، وليست المنافع والثمرات كذلك، فإنها قد تترتب خارجاً، وقد لا تترتب.

وخامساً: أن العلة تنقسم إلى حقيقية ومعدات، وإن كان إطلاق العلة على المعدات على سبيل التجوز والمسامحة.

واعلم أنه يتضح لك مما تقدم أن المعلول وجود رابط محتاج بحسب ماهيته ووجوده إلى وجود العلة، وليس من الوجود الرابطي، وإلّا لاستند المعلول إلى غير علته، أو كان موجوداً ومعلولاً في ظرف عدم العلة، وبطلان ذلك واضح، فيتعين وجود المعلول عند وجود علته، لا في حال عدم العلة، ولا في علة لا تناسبه، فإن السنخية بين العلة والمعلول، وكون المعلول من آثار العلة، مما يقتضيه الوجود الرابط في المعلول، وحقيقته قوام المعلول بالعلة وتعلقه بها، وأن المعلول رشحة من رشحات العلة، هذا في العلل والمعلولات الإمكانية.

وأما في الواجب تعالى فقد تقدم إجمالاً، ويأتي مفصلاً ـ في باب التوحيد والعلل ـ أن من كمال التأثير في العلة هو التأثير في ظرف عدم السنخية بين العلة والمعلول، وكيف تستكشف السنخية

بين العلة والمعلول في دائرة الممكنات والماديات التي ليست عللها إلّا محض الاستعداد والقابلية؟! وليس هناك علة حقيقية إلّا الله تعالى، والعلة ليست في الحقيقة إلّا وجوده، وما كان في دائرة الإمكان والمادة إلّا الاستعداد والقابلية فكيف يستكشف من هذا العالم حقيقة فاعلية الواجب؟! ولما اختلفت سنخية العلة، وكانت في الممكن مجرد القابلية والاستعداد، وفي الواجب عين التجلي والفعلية، فلا يكشف أحد العالمين العالم الآخر.

والمقصود من هذا البحث هو العلة التامة في دائرة الإمكان.

مثلاً: الإنسان من حيث هو وإن كان هو الفاعل للمعلول ظاهراً، ولكن الفاعل الحقيقي ليس إلّا الله تعالى.

وبكلمة موجزة: أن ما حرره الفلاسفة من صدر المتألهين وغيره من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، فقد بيّنا هنا كما تقدم، ويأتي مفصّلاً في باب التوحيد جواز المناقشة فيما ذكروه، ولا تطمئن النفس حقيقة بأنه برهان لا يتخلف، ولا أقل من التشكيك، وقد بينا أن هذا الاختلاف لا يوجب قدحاً في مذهب أحد المسلكين، وأن الكل ينظر إلى عظمة الله وشأنه.

إلفات نظر

قد يتخطى إلى الذهن أن عدم انفكاك الواجب تعالى عن مخلوقاته مما يوجب عدم الاختيار له تعالى، فهو والعياذ بالله مضطر إلى الإيجاد.

والجواب كما سيأتي في باب التوحيد: أن لا منافاة بين وجوب العلة وملازمتها للمعلول من غير فاصلة مع ثبوت الاختيار له تعالى بتمام معنى الاختيار.

ونظير المقام أن الشخص العادل من كل جهاته لا يترك واجباً، ولا يفعل محرماً بمقتضى ملكة العدالة فيه، ومع ذلك فالفعل والترك له اختياري، فله أن يفعل وأن لا يفعل، فإن الفاعل المختار كالإنسان أن معنى اختياره بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وأن كون الفاعل مختاراً في الفعل والترك لا يوجب عدم اختياره، ولا يوجب انفكاك المعلول عن علته، كما يتراءى ذلك في أول نظرة، فإن انفكاك المعلول غير معقول عن علته في ظرف إيجاد المعلول؛ لأن الصفة الاختيارية للفاعل حاصلة، فانفكاك

المعلول عن علته أمر غير معقول، وإن كان الفاعل على صفة الاختيار بين الفعل والترك، فإن الإنسان إذا توجهت نفسه وصمم على العمل فإنه لا يمكن انفكاكه عن العمل، ومع ذلك فهو على صفة الاختيار، وكان الفعل ناشئاً عن اختياره.

وأما الفعل الذي يتساوى طرفاه كطريقين موصلين إلى منزل الشخص من غير ترجيح لأحد الطرفين دون الآخر فإن الترجيح هنا يتعلق بإرادة الإنسان، فالإنسان يترجح نظره لأحد الطرفين من حيث إرادته، فإرادته هي المرجحة؛ لتقدم أحدهما على الآخر، وإن ظهر من بعض المحققين من الفلاسفة وغيرهم أنه يسقط الترجيح؛ لتساوي الطرفين في المسافة، وسهولة كل منهما إلى الوصول إلى داره.

وإجمالاً: أن إيجاد الممكن القابل للإيجاد وعدمه لابد وأن يتعلق به جهة الرجحان، سواء كان الموجد واجباً كالواجب تعالى في إيجاد المخلوقات، أم لا كالإنسان، والإنسان حينما يقدم أحد الطرفين على الآخر بإرادته؛ حيث إن الإرادة مسبوقة بصفة نفسانية، وتلك الصفة يقع النظر فيها على ما هو الأرجح فتقدمه.

وبكلمة موجزة: ليس وراء الممكن إلّا الواجب سبحانه، وهو العلة التامة والفاعل المطلق بجميع أفعاله وإيجاداته، وليس هناك مرجح إلّا ذاته المقدسة، وإن كان بعض الموجودات تحتاج إلى شرط وهو المتمم لقابلية القابل، فيتوقف وجود الشيء على شيء

آخر، وهو القابلية، كتوقف وجود الأبناء على الآباء، والناقص على الكامل، وهذا لا يوجب نقصاً في فاعليته وإرادته تعالى؛ لأن هذا الشرط تتميم لقابلية القابل، ولا دخل له بصحة فاعلية الفاعل، ولا يوجب القصور في تجليه وإفاضته، فالكل منه وإليه.

والعلة في مصطلح الفلاسفة هي العلة الفاعلية والغائية والمادة والصورة، وأما الشروط فهي إما مصححة لفاعلية الفاعل كما في العلل الإمكانية، أو متممة لقابلية القابل، وفي حق الواجب تعالى لا يكون الشرط مصححاً لفاعليته؛ لكمال فاعليته وتمامها، وإنما يكون الشرط متمماً لقابلية القابل؛ لقصور القابل عن تحققه قبل حصول الشرط وأهليته للتأثير، وإطلاق العلة إنما هو على العلل الأربع دون الشرط في اصطلاح الفلاسفة، ولا مشاحة في الاصطلاح في إطلاق العلة على العلل الأربع وعلى الشرط، وتفصيل هذا يأتي في مباحث التوحيد.

ولا يصح أن تكون العلة ممكنة، وإلّا لكانت جائزة العدم، والمفروض أن المعلول قائم بها، وتجل من تجلياتها، وإلّا لزم أن يتحقق المعلول من غير علة، وهو خلف واضح.

وأما الإرادة الفعلية غير الصفة النفسية فهي إحدى الممكنات التي تحتاج إلى تصور مباديها، والميل والشوق للشيء إلى أن يتم نصاب الإرادة من التصميم على الشيء.

تقسيم آخر للعلة الفاعلية

العلة الفاعلية وهي على ستة أقسام:

أن العلة إما غير اختيارية كالعلة الطبيعية، وإما علة قسرية كحركة ما طبيعته الهبوط بأن يدفع إلى العلو، وإما جبرية وهذا هو رأي الأشاعرة في فعل المكلفين بأن الله يجبر عباده على أعمالهم من الخير أو الشر وإن كان يظهر من زعيمهم في المذهب هو أن الفعل فعل الله ومحله العبد، وهذا هو الظاهر من كلماته، وليس من باب أن يجبر العبد على العمل، بل هو فعل الله ومحله العبد.

وأما الاختيارية فتارة تتحقق بالقصد وتصور الشيء والتصديق بفائدته والميل إليه والتصميم على العمل وحمل النفس على الإيجاد، وهو المعبر عنه بالإرادة.

وثانياً: أن يكون الفاعل بالعناية كما يراه المشاؤون في فعل الواجب تعالى من أن صدور المعلولات على طبق الصور المرتسمة في ذاته.

وثالثاً: الفاعل بالتجلي والرضا وهو الذي يذهب إليه

الإشراقيون في فاعليته تعالى طبقاً لما في ذاته من انطواء الأشياء على نحو الإجمال.

وتوضيحه: أن في الفاعل بالرضا نحوين من العلم:

أحدهما: العلم الإجمالي وهو علمه بذاته؛ لأنه علة لفعله، وأن العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول.

ثانيهما: العلم التفصيلي وهو نفس فعله.

ويفترقان: أن الأول نفس العلم، والثاني نفس المعلوم، وليس في الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم، وأن في العلم الإجمالي عالم ومعلوم، والعلم عين العالم، وفي العلم التفصيلي عالم ومعلوم، وأن العلم فيه عين المعلوم، وأن علمه سابق على فعله، وأن الفاعل بالتجلي ما كان علمه التفصيلي بفعله قبل فعله، ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، ويكون عين ذاته.

وإذا عرفت ذلك ظهر لك: أن لا فرق بينه وبين الفاعل بالرضا الذي هو عين الفاعل من حيث العلم الإجمالي، وفي الفاعل بالتجلي يكون العلم تفصيلياً، بمعنى أنه إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وينشأ ذلك من بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الأشياء، ولما كان وجوده في كل الوجودات كان علمه كذلك، فعلمه عين ذاته، ولا يقع زائداً عليها؛ لأنه لا يكون شيء خارجاً عنه، ولما كانت ذاته حاضرة لذاته فكذلك معلوماته حاضرة لديه،

فهي معلومة لنفس ذاته، وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل إجمالياً في عين الكشف التفصيلي.

أما أنه تعالى علمه إجمالي هو أنه علم واحد لا تعدد فيه، وقد تعلق بذاته، وليس غرضنا تعلق شيء بشيء، وإنما هو عين ذاته.

وأما أن علمه علم تفصيلي فمعناه أنه علم بجميع ما عداه، ولا يشذ عنه شيء، وقد عبر الفلاسفة بأن علمه على نحو التجلي؛ لأن أفعاله تعالى ظهورات ذاته، وأنها تجليات صفاته، وهي عين ذاته المقدسة.

ويطلق الفلاسفة عليه أنه الفاعل بالرضا؛ لأن رضاه عن ذاته يستلزم رضاءه بأفعاله ومخلوقاته، وتكون إرادته لأفعاله ومخلوقاته تبعاً لإرادة ذاته.

وقد تعرض بعض المؤلفين إلى العقول والعقل الأول، وإلى النفس ومراحلها، ولما كان البحث محرراً في محله أوكلناه إلى بابه.

وذهب المشاؤون إلى أن علمه السابق على الصور إجمالي، وهو علمه بذاته، وهو عين ذاته، فتكون فاعليته تعالى بالقياس إلى الصور فاعلية بالرضا، وهذا على خلاف مسلك الإشراقيين، وقد التزموا بالمثل الأفلاطونية في مراتب العلم، المعبر عنها بالمثل النورية، وسيأتي بحث ذلك.

وأن النفس تدرك القوى المنبعثة عنها إدراكاً تاماً بنفس ذاتها

من غير توسيط وبدون ارتسام صورها، وعلم النفس بتلك الصور حضوري لا حصولي، وعلى هذا تكون فاعلية النفس للصور بالرضا.

وقد طبق الفلاسفة على النفس فاعلية الرضا والتجلي، وسيأتي في محله مفصلاً، وأن الصور من تجلياتها وشؤونها؛ لأنها معلولات لها، ومن الواضح أن المعلول من شؤون العلة.

وليعلم أن جامعية النفس وإحاطتها بجميع صورها العلمية والقوى المنبعثة عن النفس هي مقام الكثرة في الوحدة، وأن وجوداتها التفصيلية التي هي إشراقات النفس وأضواءها هي الوحدة في الكثرة، والنفس في عملها بذاتها الذي هو عين ذاتها تعلم جميع الوجودات المتكثرة من الصور والقوى، فهي في وحدتها كثيرة، وفي كثرتها واحدة باعتبارين ولحاظين، وهذا العلم إجمالي بعين الكشف التفصيلي، وهو معنى التجلي.

وقد طبق الفلاسفة النفس في معلوماتها وأفعالها على الواجب تعالى من العلم بالرضا والتجلي، وإذا أعطي الإنسان نظرة واقعية لا يسعه معرفة مقام الواجب تعالى بالنفس وشؤونها، وأن معرفة الواجب في علمه وإرادته مما لا يمكن أن تصل العقول إليه، أو تدركه النفوس الإنسانية، أو يعرفه عالم المجردات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وأن الفاعل الحقيقي هو المعطي للوجود في كل شيء وهو الله تعالى.

أضواء على البحث

إن من الواضح أن الأمور الثلاثة من الفاعلية لا تنطبق عليه تعالى؛ إذ ليس له قصد ناشئ عن شوق وميل وتصديق بفائدة الشيء، فإنه أجل شأناً من ذلك، وإنما هي حالة الإنسان في إرادته، وليست فاعليته كما يقوله المشاؤون من أن الأفعال تصدر منه طبقاً لتلك الصور العارضة عليه، فإن الله تعالى أجل شأناً أن تعرضه الصور أو تحل في ذاته المقدسة، وسيأتي في محله من التوحيد بطلان هذا الرأي، وأنه لا فاعلية له بنحو التجلي والرضا؛ لأن الأشياء ليست منطوية في نفسه انطواء النور للشمس والحرارة للنار، وكلها لا تنطبق عليه، وليست ذاته تعالى إلّا الإشراق والنور، ومعلولاته عين إيجاده وتكوينه، وإذا قال لشيء: كن، فيكون.

قال إمام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما علمه فعله وكلامه إيجاده».

ومن البيان المتقدم تعرف أن الفاعل بالطبع وما يرتضيه الطبع لا ينطبق على الواجب والفاعل بالإرادة والقصد والتصديق بالفائدة

كذلك، ولا ينطبق عليه الفاعل بالجبر، كما هو واضح.

وأما الفاعل بالرضا فلا ينطبق عليه تعالى؛ لأنه كل ما كان عين علمه فهو فعله.

وأما الفاعل بالعناية وهو ما كان علمه زائداً على فعله، فإن أرادوا أن له تعالى علماً منفصلاً عن ذاته وصوراً مرتسمة كما يقوله المشاؤون، فهو ينافي الواجبية في ذاته؛ لاحتياجه في المعلولات إلى صور زائدة تعرض عليه تعالى.

هذا إذا كان زائداً، وأما إذا كان علمه غير زائد على ذاته، المعبر عنه بالفاعل بالتجلي عند الإشراقيين، فهو أيضاً لا يتم؛ إذ كون المعلولات منطوية في ذاته، إن كان غرضهم أن علمه نظير انطواء السخونة في النار والبرودة في الماء، أو انطواء الصور في النفس، فكل ذلك بعيد عن ساحته المقدسة، وإنما هي تخريجات فلسفية على حسب معارفهم ونفوسهم، وإلّا فالواجب تعالى أعظم من هذه الأمور، ومما لا يصل العقل إلى كيفية فاعليته، وليس ذلك من مدركات العقل البشري، فالنفس تطمئن بفاعليته على الوجه الأكمل.

ولو رجع فلاسفة اليونان إلى ما جاء به الأنبياء من رسالة السماء في التوحيد والمعارف وصفاته الذاتية والفعلية لوجدوها لا تبتني على هذه الخيالات النفسية والتطبيقات حسب ما يفهمون من

المعاني التي لا أساس لها، ولا برهان عليها، وسيأتي منا إن شاء الله تعالى في باب التوحيد بطلان هذه المسالك.

وقد تعرض صدر المتألهين في باب التوحيد لترجمة كلامهم، وسيأتي منا إن شاء الله عدم صحة كلامهم، وأنه لا يطابق الدليل، وإنما هي مجرد تخيلات فكرية وتصورات نفسية لا أساس لها، إلّا أن يكون توجيهاً لمطالبهم، وإن كانت عباراتهم قاصرة عن ذلك، أو لا دلالة لها على الوجه الأكمل.

وأن البرهان قائم على ما جاءت به رسالة السماء، من توحيد الحق وصفاته وأفعاله، وإن لم يكن للنفس تطبيق ذلك على نحو الصور المرتسمة في ذات الواجب المطوية في ذات قدسه، أو العلم الإجمالي المنطوي في ذاته المقدسة، وقد عرفت ما فيه، وإن كان الأقرب إلى الحقيقة ما ذهب إليه الإشراقيون.

وإجمالاً: أن ما كان الفاعل بحسب طبعه كالنفس للقوى، أو على خلاف طبعه كالنفس في حالة المرض، أو على نحو التسخير من فاعل آخر، أو على نحو الإرادة والقصد الزائد على ذاته، مما لا يمكن انطباقها على الواجب، فينحصر عنوان الفاعلية في الواجب على رأي بعض الفلاسفة، إما بالعناية أو الرضا، وإما بالتجلي.

والمراد من الفاعل بالرضا، وهو ما كان الفاعل مريداً لفعله عن علم ورضا، وأن علمه التفصيلي يقع بعين فعله، وكان قبل الفعل

عالماً على نحو الإجمال بفعله، وكان علمه بذاته الإجمالي، وذلك يستتبع علمه إجمالاً بفعله ومعلولاته، نظير الإنسان إذا فكر في الصور الخيالية فعلمه التفصيلي بها عين تلك الصور، وذلك العلم التفصيلي مسبوق بعلم إجمالي بتلك الصور، وذلك تابع لعلمه بذاته الفعالة لتلك الصور، فهذا الرأي يستدعي علماً إجمالياً منطوياً في ذات الواجب بجميع المخلوقات، ثم ذلك العلم الإجمالي ينحل إلى صور تفصيلية وهي الموجودات الصادرة من الله تعالى.

وأبعد مما ذهب إليه المشائيون والإشراقيون ما ذهب إليه المتكلمون إلى أن فاعلية الواجب هو ما كان الفاعل عالماً ومريداً، وكان علمه بفعله ومعلولاته تفصيلياً قبل أن يصدر المعلول منه، وكان الداعي زائداً على ذاته، ومثاله الإنسان في أفعاله الاختيارية القصدية، وهذا الفاعل يعبر عنه بالفاعل بالقصد.

ومن الواضح الذي لا يعتريه ريب أن الفاعل بالقصد من شأن الفاعل بالإمكان المحتاج في فعله إلى تصور وتصديق بالفائدة والميل والشوق إلى أن تتحقق فيه الإرادة، فإن تصور الشيء والتصديق بفائدته والميل والشوق إليه مما لا ينطبق على الواجب؛ لانكشاف الأمور لديه، وأنها بالقياس إليه تكون من المشهودات للحق.

وأما ما ذهب إليه المشاؤون في فاعليته تعالى بأنه الفاعل

بالعناية، وهو ما كان علمه سابقاً على المعلول والفعل، وكان العلم زائداً على ذاته، وتلك الصور العلمية منشأ لصدور الأفعال منه، وليس هناك داع زائد وراء العلم، ومثلوا له بالإنسان إذا وقع على جدار عال، بحيث إذا توهم السقوط سقط على الأرض، مطابق لتلك الصور الخيالية، وأن هذا الوجه مما يجل عنه تعالى؛ إذ مؤدى هذا الوجه أن كماله تعالى بتلك الصور المفارقة لذاته، وأن لا وجود للكائنات إلّا بعد تحقق تلك الصور، وأن استكمال النفس المقدسة بالصور الخارجة عن ذاته مما يستلزم أن تكامل ذاته بالصور.

ومن المحقق برهاناً أن تكامله بذاته لا بشيء خارج عن ذاته بصورة أو غيرها؛ لأن وجوده غاية لكل غاية، فما ذهب إليه المشاؤون هنا لا يطابق البرهان العلمي في ذاته المقدسة، وإلّا لاحتاج إلى الصور، والعياذ بالله.

وذهب الإشراقيون من الفلاسفة إلى فاعليته على نحو التجلي والرضا، وهو من يفعل الفعل وكان له علم تفصيلي به، وهو عين العلم الإجمالي القائم بذاته، ومثاله النفس المجردة، وهي الصورة الأخيرة لنوعها، كانت في حال بساطتها مبدأ لجميع كمالاتها التفصيلية، وأن علم الذات المقدسة بالعلم الحضوري عين العلم بالتفاصيل، وهو غاية كمالها.

وأنت خبير بأن كمال الذات المقدسة لا يمكن أن يقع بالعلم

التفصيلي، ولا بالعلم الإجمالي، كما ادعاه الإشراقيون؛ لأن علمه تعالى عين ذاته، وليس وراء ذاته علم آخر، لا إجمالياً ولا تفصيلياً ليقع كمالاً لذاته المقدسة، وإلّا لكان الواجب محتاجاً إلى كمال خارج عن نفسه، وهذا مما يتنافى مع الواجبية، فالذي يقتضيه النظر أن علمه عين ذاته، وليس هناك شيء وراء ذاته، فإذا أراد بالإرادة الفعلية شيئاً كان ما أوجده تعالى عين ما علمه من ذاته المقدسة، وإلّا فغير هذا التحرير من الوجوه الثلاثة من الفاعل بالقصد والعناية والرضا، أو الفاعل بالتجلي لا يمكن انطباقه على ذات الحق تعالى فضلاً عن الوجوه الثلاثة الأول، من الطبع والقسر والجبر، وإلّا لزم احتياجه تعالى إلى الصور العلمية التفصيلية، أو العلم الإجمالي الذي قد انطوت عليه ذاته المقدسة.

ومن الواضح أن الفاعل بالتسخير لا ينطبق على الله تعالى، وليس من قبيل القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية للإنسان، أو الكونية بالقياس إلى الله تعالى.

وسيأتي تفصيل مذهب المشائين والإشراقيين، وبعض الفلاسفة ممن يعتقد بأن علمه بالأشياء بتوسط العقل الأول، ويأتي بيانه بأن هذه الوجوه، لا تطابق ذاته المقدسة، وأن تأويلات ما ذكره صدر المتألهين، وتوجيه ما ذهب إليه الإشراقيون والمشائيون وغيرهم، مما لا ينطبق على مقام ذاته تعالى.

تحقيق وبيان

إن للعلة الفاعلية اتجاهين: اتجاه إلى العلة المادية، واتجاه آخر إلى الأمور المجردة، نظير العقول على رأي فلاسفة اليونان.

وأنت إذا وقع نظرك على الماهية ترى أن ليس لها رجحان لا إلى الوجود ولا إلى العدم، وأما إذا قيست الماهية إلى الوجود فلابد من مرجح في تحققها، ووجودها تابع للوجود وشأن الوجود، وهو مؤدى الفعلية، وشأن الماهية هو الأخذ والقبول، دون الفعلية والإعطاء، وليس من شؤون الماهية أن تقتضي المرجح؛ حيث إن حقيقتها هو اللا اقتضاء، وإلّا كان الترجيح على خلاف ذاتها، ولو اتصفت الماهية بالمرجح، مع أن ذاتها اللا اقتضاء، لزم الخلف.

وأن النشأة المادية فيها تتوجه إلى تحرك الصور، وهي بذاتها فاقدة لتلك الصور، فتقبل المادة الصور وتتحد معها، على اختلافها من الصور الطولية والعرضية، ومن هنا يتضح لك أن كل قبول يلازمه كون الشيء فاقداً لذلك القبول.

ومن أضواء ذلك تعرف أن الحادث المادي يتوقف في

تحققه ووجوده إلى علة يصدر منها، وهي المعبر عنها بالعلة الفاعلية، وإلى علة القبول، وهي المعبر عنها بالعلة المادية، فالشأنية للمادة والفعلية للصورة، هذا في عالم المادة.

وأما المجردات التي لا ترتبط بالمادة ولا تجامعها فإنها تحتاج إلى العلة الفاعلية، ولا تحتاج إلى العلة المادية، فهي صور ولها حدود، ولها علة غائية وفاعلية، وحيث إنها لا تحتاج إلى المادة فهي تقبل الفاعل من غير استعداد ولا قابلية.

العلة الغائية

إن الغاية في كل شيء هي منتهى الكمال في ذلك الشيء وحركته، والغاية هي حركة الانتهاء المسبوقة بحركة الابتداء، فهي دائماً تكون الحركة الثانية دون الأولى، ولولا الغاية ما وقعت الحركة، ولم يكن الشيء موجوداً؛ إذ بسبب الحركة الغائية تكون الحركة الابتدائية، وبين الحركتين نوع اتحاد من الغاية ومبدأ السير، فكل مورد توجهت الغاية فيه كانت الحركة من حالة إلى حالة ومن وضع إلى آخر، إلى أن ينتهي الشيء إلى كماله وتمامه، وهو المعبر عنه بالغاية، هذا في صورة ما لم يكن الفاعل عالماً.

وأما في صورة ما إذا كان الفاعل عالماً، وكان العلم دخيلاً في فعله، وذلك كالإنسان في فاعليته، وعند ذلك فتكون الغاية مرادة للعالم ومقصودة لديه.

ومن الواضح أن الفاعل في هذه الحالة يريد الغاية بنفسها أصالة، وتقع الحركة مقصودة بالتبع، وليست مقصودة بالأصالة، وأما الحركة في الجوهر وتحقق الوجود فهي مقصودة ولكن بالتبع

للغاية.

والفاعل مع الإرادة والعلم قد يجري منه في أثناء فاعليته تخيلاً فيتوجه الفاعل إلى الصورة الخيالية دون تطابق صورته مع علمه الأول، نظير من قصد مكاناً ولكن كان ذلك المكان لغاية أخرى لا لقصد المكان نفسه.

تقسيم العلة الفاعلية

الفاعل في مقام إيجاده للشيء يأتي على نحوين: إما في عالم المادة، وإما في عالم التجرد من غير مادة، فإذا كانت الفاعلية متعلقة بأمر مادي فلابد فيه من حركة جوهرية، وانتقال تلك الحركة من حالة إلى أخرى حتى تقف الحركة عند كمالها وتمامها، فالتجدد والحدوث وانعدام حركة والتبديل بحركة أخرى إنما يتمشى إلى تمام ذلك الشيء وكماله، وعند التمام والكمال تقف الحركة على ذلك الوجود.

الثاني: الفاعلية في عالم المجردات، فاعلم أنه إذا كان الشيء مجرداً وخرج عن عالم المادة والقوة والفعلية فليس فيه حركة جوهرية توجد وتنعدم وتتجدد؛ لأن المجردات عند تحقق العلة لها توجد لغاية من الغايات، وأنها توجد من غير استعداد شيء لشيء، ولا مادة لصورة، ولا يمكن تبدل الصور فيها، وإلّا لكانت غير مجردة؛ لأن وجودها عين صورها وعين فعليتها من غير حاجة إلى المادة.

ومن الواضح أن هذا القسم من الفاعلية غير محتاج إلى المادة، وليس فيه تقبل للحركة الجوهرية، ولا حدوث ولا تجدد وانعدام، وليس من باب الحركة الجوهرية، وعلى هذا فيكون المجرد وجوده عين غايته من غير أن يكون الفاعل قاصداً لتلك الغاية حيث لا تنفك الصورة عن الغاية وكمالها.

ومن أضواء ما تقدم يعلم أن الغاية قد تتحد مع فعل الفاعل، وذلك كما في عالم المجردات، وقد تختلف عن الفعل فيصدر الفعل ولكن الغاية ليست عين ذلك الفعل، وإنما هي أمر وراء الفعل.

النحو الثاني من الفاعلية بأن يكون الفاعل يوجد الشيء ولكن الغاية ليست عين الفعل الذي أوجدها الفاعل، ومثاله إذا كان الفعل من الحركات العرضية، ونظير ذلك أيضاً الجواهر إذا كان لها تعلق بالمادة، وذلك كالنفوس والصور المنطبعة في المواد؛ لأن الفاعل في هذه الصورة إنما يتوصل إلى غايته بالتحرك ولكن الحركة هنا لم تقصد بنفسها، بل توجد الحركة وتترتب غايتها، سواء رجعت الغاية إلى المادة، أو إلى الفاعل، من غير فرق بينهما.

الغاية بالقياس إلى الفاعل

إن الفاعل إذا كان مريداً وعالماً وعلم الفاعل الغاية قبل وقوعها كانت في الحقيقة العلة الفاعلية ناشئة عن الغاية، ولذا أن المتعارف أن المعلول علته العلة، والفاعلية علتها الغاية.

والمراد أن التصديق بالغاية يوجب الداعي إلى فاعلية الفاعل، وليس المقصود من كلماتهم أن الغاية توجد العلة الفاعلية خارجاً.

وأما إذا كان الفاعل ليس بمريد ولا عالم، فيكون ترتب الغاية على الشيء ترتباً قهرياً، وليس هناك فاعل يتصور الغاية حتى يأتي بالفعل من أجلها، وتترتب الغاية على أمر طبيعي، وهذا بخلاف الصورة الأولى من كون الفاعل عالماً ومريداً، فإنه يعلم بالغاية قبل وقوعها، وهي المحركة لفعله، لا أنها العلة التامة لفاعلية الفاعل.

ومن هنا يتضح لك أن التعبير المعروف من أن الفعل معلول للعلة الفاعلية، وأن العلة الفاعلية معلولة للغاية، فإنما يكون ذلك في الفاعل الشاعر المريد دون غيره، حيث يتصور الغاية قبل وجودها خارجاً، ويكون التصديق بالغاية هو الداعي والمحرك للفاعل

لإيجاد الفعل، وأن من الواضح أن الغاية الطبيعية فاقدة للعلم والإرادة، فليست هذه كبرى، وهي أن الغاية علة للفاعل، وذلك إنما يتم في العلة الإرادية التي يشعر بها الفاعل ويصدق بالغاية، وتكون الغاية محركة للفاعل، لا أنها علة تامة للفاعل في جميع الموارد.

وقد تتحد العلة الفاعلية مع الغاية، كواجب الوجود تعالى شأنه.

والفواعل الطبيعية ليس لها فاعل إرادي عالم بالغاية، وليس لها تصديق بالفائدة، وإنما الغاية تقع بعد وجود الفعل وطبيعته، سواء كان الفاعل شاعراً وعالماً، أو غير شاعر ولا عالم، كالطبيعة.

تقسيم للفاعل العالم المريد

إن الفواعل العلمية على نحوين:

الأول: أن تكون الغاية عين فعل الفاعل، ووجودها خارجاً تابع لفعل الفاعل.

الثاني: أن تقع الغايات مترتبة الوجود على الفعل.

ومن الواضح استحالة كون الوجود المتأخر علة لفاعلية الفاعل المتقدم.

ثم إن حضور الغاية لدى الفاعل العالم بها ليس المقصود منه هو الحضور في الخارج والأعيان؛ لوضوح بطلان ذلك، وإنما الحضور على وجه الصورة العلمية، وأن تصور الغاية والتصديق بها ليس علة لوجود الغاية إذ الوجود العلمي والتصوري لا يكون علة لتحقق الغاية خارجاً، وإنما المراد أن حصول الغاية وترتبها عند الفاعل الإرادي إنما يكون شرطه العلم بالغاية، فليس العلم علة، وإنما هو شرط وداع لحصولها.

وأن ما تداوله الفلاسفة من التعبير بأن العلة الغائية علة للعلة

الفاعلية، فمعناه أن الفاعل إذا كان مدركاً وشاعراً فإذا أراد فعل شيء فلابد أن يلحظ الغاية المترتبة على الفعل، ويكون تصور الغاية محركاً لفاعلية الفاعل، وشرطاً لحصول الفعل من فاعله.

والتعبير منهم وإن وقع بأن العلة الغائية علة للعلة الفاعلية، ولكن المقصود واضح؛ لأن الغاية محركة للفاعل على الفعل وشرط لحصول فاعليته وتوجهه نحو الفعل، والتعبير مبني على المسامحة؛ إذ المورد ليس من قبيل العلة والمعلول، بل المورد من قبيل الشرط والمشروط، فالعلم بالغاية من شروط فاعلية الفاعل.

وبكلمة موجزة: أن كل فعل لفاعل مادي كان أو غيره هو مسانخ للعلة الفاعلية، ولابد أن يكون الفعل ملائماً للفاعل ومجانساً له، وما يترتب عليه من الغاية والفعل، والغاية كمال لفاعلها.

ومن أضواء ذلك يتضح لك أن غاية الفاعل في فعله هي ذاته الفاعلة بوصف أنه فاعل وموجد، وأما غاية الفعل فهي غاية بالعرض والتبع.

أضواء على مباحث الغاية

إن الغاية كمال للفاعل، وهي على نحوين:

النحو الأول: أن يكون الفاعل مما له تعلق بالمادة بنحو ما، وهذا الفاعل يقع مستكملاً بغاية على نحو التوصيف بأنها فاعلة.

النحو الثاني: أن يتعلق الفاعل بأمر مجرد، وعلى هذا الفرض تكون الغاية عين ذات الفاعل، وذاته عين الكمال لنفسه.

ومن أضواء هذا البيان يظهر لك أن ما صرح به الفلاسفة من أن الفاعل يستكمل بالغاية على وجه الإطلاق من غير تقييد لا يخلو عن مسامحة في التعبير، فإن ذلك يختص بالفواعل المتعلقة بالمادة، لا ما كان بعالم المجردات، ولا في ذات الله المقدسة، وما ذكرناه هو مقصودهم واقعاً.

ومن هذا البيان يتضح لك أيضاً حقيقة فاعلية الواجب، وأنه عين الغاية وتمامها، وأن الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله إلّا ذاته الموجدة بوصف كونها فاعلة، وأن الغاية متحدة معه، ولا ينبعث نحو الفعل إلّا باعتبار نفسه، وأن كل ما يترتب على غاية ذاته من

الموجودات والتجليات لوجوده الأعظم غاية بالتبع لوجوده، لا بالأصالة.

فالفاعل بهذه الكيفية التي بيناها هو التام في ذاته وفاعليته وغايته، وكل ما يصدر عنه من الأشياء بغاياتها يقع تبعاً لوجوده تعالى، وفاعليته ووجوده عين ذاته وغايته، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل الذي ليس فوقه فاعل، وتام الفاعلية على وجه لا فاعلية أعلى منه، وكل فاعلية وعلية تنتهي إلى فاعليته وغايته تعالى.

فذاته تعالى بما أنه عين العلم بنظام الخير غاية لكل خير ووجود لما عداه، وأن الله تعالى هو المبدأ لكل كمال وغاية لكل غاية، وأن غاية ذاته تعالى هي عين ذاته المقدسة من غير تعدد ولا تفاوت ولا تحليل عقلي، وما بيناه لا يتنافى مع أن الفاعلية تستدعي الغاية، ولا مغايرة بين ذاته وغايته؛ لأن غايته عين وجوده.

وقد أكد ما بيّناه صدر المتألهين في أسفاره بأن فسّر الواجب بالذات أنه الذي يقتضي لذاته أنه الوجود والعينية، وأنه تعالى موجود وواجب لذاته، وأن ذاته عين وجوده، ووجوده عين ذاته وغايته المقدسة.

ففعله في نظام الوجود والتكوين غاية للفاعلية منه تعالى، وهي عين ذاته المقدسة، وقد ثبت بالبرهان أنه تعالى غاية الغايات؛ وذلك لأنه وجود كل موجود.

ولابد أن تنتهي إليه العلل، إما بلا واسطة أو بالواسطة، وإلّا لزم التسلسل، وجاءت سلسلة الموجودات وذهبت إلى غير النهاية، فلابد في جميع الموجودات أن تتعلق بوجود لم يكتسب الوجود من غيره.

وغرضنا من الانتهاء في الوجود إليه حتى في مرحلة الإرادة والشوق لإيجاد الأعمال، فإن كل نحو من الوجود من وجود الممكنات وإرادة الممكن والشوق والميل راجع إليه تعالى، فهو العلة الأولى التي ينتهي إليه كل وجود وعلة، فهو المعنى الاسمي بتمام معنى الكلمة، وبه استقلال كل مستقل، والقائم على كل ما ارتبط به تعالى.

وسيأتي تفصيل هذه المباحث في التوحيد، وإنما تعرضنا لها مماشاة لمن تعرض لها من الفلاسفة في المقام هنا.

ثم اعلم أن الفلاسفة الإلهيين ذهبوا إلى أن الفاعل الحقيقي هو من أفاض الوجود وأبدع الخيرات، وإن كان عند الطبيعيين يطلقون الفاعلية والعلة على الطبيعة، وقد عرفت أن لا فاعل حقيقي إلّا من أفاض الوجود على الماهيات والحدود.

وأن جميع الموجودات من عالم الطبيعة والمجردات مجرد الاستعداد والقابلية، كالأب للولد، والمهندس للبناء، ولا معطي للوجود إلّا الحق تعالى، كما قال تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ

الْخَالِقُونَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[2].

ثم إن علية غير الواجب تارة تكون طبيعية سواء كانت في الإحساس والإدراك أم لا، كالشجر أو ما تقتضيه العادة أو الحرفة والصناعة من الاحتياج إلى الآلات.

ثم إن كل معلول وموجود مفتقر إلى علته في أصل الإيجاد ودوامه؛ لأن الممكن له افتقاران: افتقار في ذاته، وافتقار في وجوده، ولا وجه لما ذكره المتكلمون من الاحتياج في الحدوث دون البقاء.

ثم إن القدرة ليست هي المزاج، وهو الكيفية الخاصة، فهي أرقى من أفق المزاج.

١ـ سورة الواقعة، الآية ٥٩.

٢ـ سورة الواقعة، الآية ٦٤.

بيان وتوضيح لما تقدم

إن مصدر الشيء وموجده هو علته، ومن لوازم المعلول أنه بذاته مفتقر إلى العلة، وينعدم المعلول عند انعدام علته.

وتنقسم العلة إلى ما به الصدور وهو العلة الفاعلية، وما لأجله الوجود وهو العلة الغائية، وإلى الهيولى والصورة، والهيولى هي ما بها قوة الشيء، وما به فعلية الشيء هو الصورة، والعلة منحصرة في هذه الأمور الأربعة، ويشمل العلل عالم المادة والمجردات، غايته أنه في الأمور المادية تكون العلل أربعاً.

وأما في المجردات فحيث لا مادة لها فصورتها عين مادتها، وأما في الواجب فذاته عين فاعليته وغايته عين وجوده، وأن الشرط ليس من العلل، ولا من المقتضي للشيء، بل هو باق على شرطيته، ولكنه على قسمين: إما مصحح لفاعلية الفاعل، وإما متمم لقابلية القابل، وليس كل من الشرطين من أقسام العلة وذاتها، بل إما مصحح لفاعلية الفاعل، وإما متمم لقابلية القابل من غير أن يكون الشرط دخيلاً في ذات المقتضي.

وتنقسم العلة إلى أقسام، فما كان فعله بميل طبيعي من غير شعور ولا التفات فهو الفاعل بالطبع، وإن كان بلا ميل ولا علم فهو فاعل بالقسر، وإن كان فاعلاً بجبر وتسخير فهو الفاعل الفاقد للاختيار، دون الفاقد للشعور.

وأما الفاعل بالاختيار فهو على أنحاء:

أولاً: أن يكون عن إرادة وشعور وتصديق بالفائدة والشوق والميل اليه، وأن القصد والإرادة ناشئ عن الأغراض والمصالح في ذلك الشيء.

وثانياً: يكون فاعلاً بالعناية على ما ذهب إليه المشائيون من أن علمه تعالى بالأشياء بتوسط الصور العلمية، وسياتي إن شاء الله تعالى في باب التوحيد عدم صحة هذا المبنى، وإن أمكن إرجاعه على بعض الوجوه إلى معنى صحيح.

وذهب الإشراقيون إلى أنه فاعل بالتجلي والرضا؛ حيث إن ذاته عين الرضا عن نفسه، ووجوده عين غايته.

فالمعلولات كلها على نحو العلم الإجمالي في الذات المقدسة، ووجودها عين العلم التفصيلي، وتكون الموجودات بهذا المعنى هي تجليات ظهوره، وإشراقات أنواره، ولعل الصوفي الفلسفي يريد هذا الوجه، دون الجهلة من الصوفية، والقصد من الفاعل وهو الحق هو الرضا، فالله تعالى هو الراضي والمرضي

والرضا، وتطبيق هذه المفاهيم على الحق تعالى، من باب إرادة الواقع وصرف الوجود، وإن كانت العبارات تقصر عن أداء المعنى الحقيقي من أن إرادته عين ذاته، ووجوده عين علمه وقدرته، وإذا عبر عن قصده فهو عبارة عن رضاه وغايته التي هي عين وجوده، فهو عين التجلي بذاته، ومن توابع تجلي ذاته تجلي المخلوقات والكائنات.

وأما عند المعتزلة فهو فاعل بالقصد، وله داع يحركه إلى ما فعله.

وأما مسلك الأشعريين فهو الفاعل من غير قصد وإرادة؛ لأن الجزاف عند الأشعريين مما لا يستنكرونه.

وسيأتي بطلان هذه المسالك.

وقد طبق الفلاسفة على النفس في عالم فاعليتها الفاعل بالعناية وبالتجلي وبالرضا؛ لأن النفس الناطقة مثال الله في أرضه، فقد تصوروا فيها الفاعلية بالقصد والإرادة، والفاعلية بالعناية والصور، والفاعلية بالتجلي والرضا، من تحقق العلم الإجمالي في ذاته، وتحقق العلم التفصيلي، وهو عين مخلوقاته وفعله، وأنه سبحانه وتعالى كما سبق منا أن فاعليته عين غايته، وغايته عين وجوده؛ إذ هو البسيط من كل الجهات، والثابت من كل الحيثيات، بلا أن يمس ذاته المقدسة نوع من التركيب ولا التحديد؛ إذ ذاته

بريئة من هذه الأمور التي هي من شؤون الممكنات، وأن الفاعل الكامل وهو الحق عين الغاية، وهو سبحانه المبدأ والنهاية.

وأن السبق واللحوق في عنوان العلة والمعلول والغيرية إنما هو ليس في الوجود الأكمل الذي لا وجود فوقه، ولا أكمل، وهو الحق تعالى، وأن كل وجود إمكاني يستكمل بغايته، فالحق تعالى وجوده عين فاعليته وغايته.

العلة المادية والصورية

إنك إذا لاحظت حقائق الأشياء ونظرت إليها بإمعان تجد لها قوة أولى قبل كل قوة، ويعبر عن القوة في اصطلاح الفلاسفة بالهيولى الأولى التي هي قبل كل قوة واستعداد.

وتطلق القوة على غير الهيولى الأولى، وهي القوة الثانية القابلة لتحقق الصور وتعددها بالقياس إليها، فهي محققة بالقياس إلى نفسها، وقوة بالنظر إلى الصور المترتبة عليها، وأن جميع الأنواع تحتاج إلى القوة الأولى، وهي الهيولى التي لا قوة قبلها.

ومن هنا يتضح لك أن جميع العوالم المادية تحتاج إلى أمور ثلاثة: الهيولى الأولى، والمادة، والصورة، وأن كل موجود مادي وكل نوع من الأنواع يتوقف على مادة وقوة بعد الهيولى، وإلى صورة فعلية تحصل تلك المادة بسببها، وكل موجود مادي له علتان تشتركان في تحققه ووجوده، وهما العلة المادية والصورية.

وأن صورة الشيء عندهم هي ماهيته التي يعبر عنها بما هو هو.

وتوضيح هذه الدعوى: أن المادة في كل شيء أمر مبهم لا تحصل له أصلاً إلّا باعتبار كونه قوة شيء ما، والصورة شيء متحصل بالفعل، وبالصورة يكون الشيء شيئاً، وعند تكامل الشيء يقف على وجوده وحدوده، وأقل مراتب الاستعداد وأقل منازل القابلية هي الهيولى الأولى، وهي صرف مرتبة القابلية والاستعداد التي تطرو عليها الصور والمعنى المبهم الذي يتحصل ويكون صورة فعلية، وأن الهيولى الأولى في الحقيقة هي صرف الإمكان واللااقتضاء، كما يقتضي هذا الوجه البرهان الفني عند التأمل، فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة بما هو منها بمنزلة المادة، فإن المادة من حيث إنها مادة مستهلكة في الصور استهلاك الجنس في الفصل، وتقوم الحقيقة ليس إلّا بالصورة.

وقد اتضح من هذا البيان أن ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلّا مبدأ الفصل الأخير لها الذي هو متحد معها، وهي بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية وصورتها التي هي عين الفصل الأخير، والأمثلة واضحة.

فكل جنس يتحصل ويوجد بفصله الأخير، وإن كان بتحليل عقلي يرى العقل مرتبة الإبهام والاستعداد؛ ويعبر عنه بالجنس، أو

بتعدد الأجناس البعيدة، فتحصل كل قوة بتلك الصورة من أرضية أو نباتية أو حساسة كالحيوانات، أو شاعرة أو مدركة ناطقة كالإنسان، وأن القوة التي تقابل الصورة وتقابل المادة هي المعبر عنها بالهيولى الأولى كما اختاره الكثير من المشائيين وغيرهم.

فسيأتي منا في البحوث الآتية أن القوة بهذا المعنى مما لا واقعية لها، وإنما هي صرف الإمكان، وعبروا عنها بالهيولى الأولى والقوة وإلّا فكل شيء قبل مادته وصورته ليس إلّا إمكانه.

وأن الإرادة الأزلية تتعلق بالشيء بما هو ممكن، فإن أراد القائلون بالقوة هذا المعنى فلا مشاحة في الاصطلاح، وإلّا فلا برهان عليه، ولا دليل يقتضيه.

إنكار الطبيعيين للعلل غير المادية

أنكر بعض الماديين والطبيعيين العلل من الفاعلية والصورية والغائية دون العلل المادية، ونسبوا وجود جميع الأشياء إلى المادة دون العلة الفاعلية والصورية والغائية.

والجواب عما ذهبوا إليه يأتي تفصيلاً في باب التوحيد.

وإجماله: أن العلة المادية هي القوة الصرفة، وهي فاقدة لكل شيء من التحصيل ما عدا نفس القوة والإمكان، وضرورة العقل تحكم بأنه كيف يحصل المعلول ويتحقق خارجاً من قوة مجردة لا فعلية لها، ومن اللا اقتضاء الصرف؟!

وثانياً: أن حكم العقل وبداهة الفكر قاض بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد كما بيناه سابقاً، وأن عنوان القوة وذاتها لا يقتضي إيجاد الشيء وتحققه خارجاً؛ إذ من الواضح أن حقيقة القوة المجردة هي حقيقة الإمكان، وحيث إن حقيقة الإمكان لا اقتضاء فيها، وهذا لا يقتضي وجود الشيء، فلابد أن يكون وجود الشيء وحقيقته خارجاً مستنداً إلى العلة الفاعلية، ومتأثراً بها، ومن الواضح

أنه لولا العلة الفاعلية الحقة لا وجود للمعلول.

وثالثاً: أن مؤدى المادة وتوجهها ليس إلّا لجهة واحدة، ولا تعدد في وجودها بحيثيات متغايرة، وإذا كان هذا حال المادة فلا يتحقق منها الإيجاد والتكوين، والمفروض أن الموجودات مختلفة في أنواعها وصورها من حيث الإبداع والتكوين، وليست متحدة، وأن من لوازم رجوع العلية إلى المادة لا غيرها أن تقع جميع الأشياء وجوداً واحداً، لا تعدد فيه، ولا اختلافاً نوعياً، وأن تأتي على سنخ واحد من غير تعدد، والواقع خلافه، وهذا واضح البطلان بحكم العقل وضرورة الفكر.

وإجمالاً: أن القوة التي عبروا عنها لا تخرج عن عالم الإمكان وصرف اللا اقتضاء، وهذا لا يوجب التحقق ما لم يكن هناك علة لم تكتسب الوجود من غيرها، فإنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن فعلية القوة، ولا تحققها وراء الفعلية.

وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الحركة الجوهرية أن المتحرك بما هو متحرك لابد وأن ينتهي إلى محرك لا حركة فيه، وإلى علة لا حدوث فيها، وأن نسبة الأشياء ووجوداتها محض الفقر والاحتياج إلى المبدأ الأول؛ لأنها قائمة به، فهو القيوم عليها.

وأنك إذا نظرت إلى كل وجود رأيته لم يكتسب الوجود من نفسه، فلابد وأن ينتهي وجوده إلى وجود قائم بنفسه، وهو الغني

المطلق، وما عداه فهو الفقر المطلق، من حيث الوجود ومن حيث الإمكان والماهية.

الصورة

إن الصورة هي فعلية الشيء وتحصله، وخروجه من عالم الاستعداد إلى عالم الفعلية والخارج، وأن المركب من كل شيء من المادة والصورة يتوقف على الصورة.

وأما الصورة بالقياس إلى المادة فهي ليست علة صورية لها؛ لكون المادة مركبة منها ومن غيرها، وهي مفتقرة إليها في ذاتها، ومحتاجة إليها في تحصلها الخارج من ذاتها، وأن الصورة على هذا هي المحصلة للمادة، وربما كانت الصورة المحصلة للماده جزءً من المادة بالقياس إلى صورة أخرى لاحقة لها.

ومن هنا يتضح لك أن اعتبار ما ينسب إلى الصورة من الأفعال حيث إنها محصلة لها، وقد كانت صورة من المادة، صارت المادة بتوسط الصورة فعلية وموجودة، ومثاله النبات، فإن الصورة النباتية محصلة للمادة الثانية وهي الجسم، وتتحقق بها آثار الجسمية والنباتية، وإذا لحقت بهذه الصورة صورة الحيوان أصبحت الصورة النباتية جزءً من المادة لها، وعندها تحصل الملكة الحيوانية في كل

ما كان من الآثار الخاصة بذلك الوجود، وهلم جرا إذا تعلقت صورة بها صورة أخرى كالإنسانية، وتكون الصورة جزءاً من المادة عندما تتعلق بها صورة أخرى، وجميع الآثار السابقة من الصور تلحق الصورة الأخيرة، وكل نوع حقيقته هي صورته الأخيرة.

تركب الصورة والمادة

ذهب كثير من الفلاسفة القدماء إلى أن التركيب بين الصورة والمادة تركيب انضمامي.

والتحقيق هو ما ذهب إليه المتأخرون وبعض القدماء من الفلاسفة: أن التركيب بينهما اتحادي، وليس بانضمامي.

وتوضيحه: أن المقام من قبيل المبهم والمحصل، وتحقق المبهم بالتحصيل والفعلية، وحصول ما بالقوة فعلاً، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يكون انضمامياً؛ فإن اللا متحصل إذا تحقق من ناحية التحصل والفعلية فهو عين الاتحاد، وإلّا لما كان التركيب بينهما حقيقياً، ولم تحصل شيئية الشيء وفعليته، ولم تترتب على الشيء أحكامه وآثاره المترتبة على وحدة الوجود، وقد تشبث بعضهم على الانضمام بدليل لا يثبته.

ومن الجائز أن غرض القدماء من انضمام المادة إلى الصورة دون الاتحاد ليس الغرض هو التعدد والاثنينية خارجاً، ويراد بذلك انضمام اتحادهما إلى الآخر، وهذا معنى الفعلية.

المادة والصورة

المادة ما كانت حاملة لقوة الصورة، وأنها عارية عن كل فعلية، ومحتاجة في فعليتها إلى الصورة، سواء كانت الصورة مقومة لذات المادة، أو للنوع، أو للكمال، وفي الأولى مادة أولية باصطلاحهم، وفي الثانية المادة الثانية.

فالمادة من حيث إنها قابلة يعبر عنها بالهيولى، ومن حيث إنها بالفعل حاملة للصورة يعبر عنها بالموضوع، ومن حيث إنها مشتركة بين الصور يعبر عنها بالمادة، ومن حيث إنها هي آخر جزء تحليلي في كل مركب يعبر عنها بالأسطقس.

والصورة فعلية الشيء وكماله، وتشبه الترادف مع الطبيعة.

وأن تركيب المادة والصورة اتحادي، واتحادهما بالقوة، والأخرى بالفعل لتحقق اللا متحصل في المتحصل.

وفي فلسفة صدر المتألهين أن المادة مرتبة نازلة من الصورة لا شيء آخر، وفي جميع المراحل متحدة مع المادة، وأما تجرد المادة عن الصورة في عالم التكوين والطبيعة محال، وفي عالم

الإبداع كالعقول فالأمر أوضح في المحالية.

وأما على مسلك صدر المتألهين فلا تنفك المادة عن الصورة حتى في عالم المجردات، ولكن كل بحسبه، فالمادة تكوينية في المواد، وإبداعية في الإبداع، ونشأة أخرى في الدار الآخرة.

فالمعاد على رأيه معقول أنه مادي، بخلاف رأي الشيخ الرئيس، فإثباته عنده من طريق الأدلة الشرعية.

فاعليته تعالى

إن فاعليته سبحانه على نحو الدوام، ولا ينقطع الفيض والجود على الممكنات؛ لأن الحوادث لابد فيها من أسباب حادثة، وبمداخلة أمور حادثة فيها فإما أن يكون حدوثها بمعنى العلة المؤثرة، أو لحدوث العلة المعدة المقربة للعلة، والأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة، وهو محال؛ فإن حدوثها لأجل القرب من علتها، وذلك القرب لأجل علة معدة بصير الحادث بها مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور والوجود، وتلك الأمور المتعاقبة إما أن تكون هي المحققة للوجود، وهو محال، كما ستعلم تفصيله.

ومع المحالية فليس منها الأتصال، فلا تحصل المواصلة والارتباط بين الحادث بها، ولم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق، فلم تكن معدة، فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل، لا حدود له بالفعل، وذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته، أو ما تعلق بها، كالزمان والحركة، فيثبت أن

السبب القريب لحدوث أمر مقتض متجدد على نعت الاتصال ليس مركباً من أمور غير منقسمة، وهذا من مبادي العلم الطبيعي، وبه ثبت إبطال الجزء الذي لا يتجزى.

فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلّا وقبله حادث آخر لا إلى النهاية.

والمخالفون لهذا الأصل على مسلكين: الأول أن الفعل لا يكون إلّا بعد سبق العدم، وأن الأزل ما لا أول له، والجمع بينهما مناقضة، وإلّا فإن كون الحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانها، وبيان دفعها.

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

إن صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق، فإما أن يلزم التسلسل، أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه، ولابد أن ينتهي إلى واجب الوجود.

واختار بعض الفلاسفة أن الفاعل المختار يفعل باختياره.

وأن آراء الفلاسفة مخالفة في إيجاد الله تعالى للموجودات:

فذهب بعضهم بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر، لا لأمر أوجب عليه ذلك، كالهارب في أحد الطريقين لا لمرجح.

وبعضهم ذهب إلى أن من شأن الإرادة تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على أولوية أو داع أو لمية؛ لأن من خواص الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين من دون حاجة إلى مرجح ولمية؛ لأنها صفة مرجحة من الصفات النفسية ومن لوازم الماهية، وليست معللة، فإن كون الإنسان حيواناً لا يعلل، ومما لا

يعلل هو الإرادة.

وبعضهم ذهب إلى أن إيجاد الأشياء على طبق علمه، فما علم بوقوعه يقع، وما علم بعدم وقوعه يمتنع إيجاده.

ومنهم من ذهب إلى أن أفعاله تعالى على طبق المصلحة، فما يقع في عالم الكون هو على وفق نظام المصلحة والمفسدة.

وبعضهم ذهب إلى أن الموجودات تتبع حيثيات وجودها، وهي ليست من ناحية الجاعل، بل الجعل من الله تعالى على طبق شؤونها واستعدادها.

وبعضهم ذهب إلى أن واجب الوجود له إرادات غير متناهية، فقد يريد شيئاً ثم تتعلق إرادته بخلاف ذلك الشيء[1].

والجواب عن هذه الأقوال يأتي بيانه مفصلاً في باب التوحيد.

وإجمالاً: أن ما ذكروه هنا لا يتناسب مع وجود الحق تعالى، ولا بعلمه، ولا بإرادته، وتركنا تفصيل الأجوبة لمناسبتها للبحوث الآتية.

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢ : ١٣١ ، فصل ٢ .

إشراق فلسفي

إن العلة لا يمكن أن تنفك زماناً عن المعلول، وإلّا لوجد المعلول من غير علته، وهو من المحالات الأولية؛ لأن صدور المعلول عن غير علته محال، فإذا كانت العلة في منتهى العلية، وهو ذات الواجب تعالى، فلا يمكن صدور المعلولات منه على وجه الانفكاك ولو لحظة من الزمان.

فلما كانت ذاته فياضة، فقطع الفيض عنه محال وباطل، فلابد من الالتزام أن معلولاته لم تكن معدومة في الزمان، بل بمعنى أن معلولاته مسبوقة فقط بالعدم لا بوجود الزمان، فهي قديمة بمعنى أنها قبل الزمان، وحادثة بمعنى أنها مسبوقة بالعدم، وأن القول بأن الموجودات الحادثة منه مسبوقة بالزمان من أوضح الخطأ.

فقطع الفيض منه تعالى إلى أن يصل الأمر إلى الزمان مجرد فرض وتقدير، والبرهان على خلافه، وكيف تكون العلة التامة من جميع الجهات التي لا حد لها ولا نقص أن تبقى الذات المقدسة ممنوعة من الفيض إلى حدوث الزمان؟! فإن قطع الفيض محال منه.

العلة والمعلول

إن العلة والمعلول من أهم مباحث الفلسفة؛ لتعلقها بالواجب كما عرفت.

وإن تعريف العلة والمعلول إنما هو تعريف اسمي لغوي، فلا ترد الإشكالات التي أوردوها من دور أو نحوه كما تقدم بيانه.

وإن بحث العلة والمعلول بمنزلة باب النهايات في السفر الأول من الأسفار الأربعة للسالكين إلى الله تعالى.

وإن العلة الصورية والمادية هما علتا القوام والفاعلية، والغاية علة للإيجاد، ويعبر عن الغاية بتمامية الشيء وكماله في ذاته، وأن علمه سبحانه وتعالى بالأشياء من شؤون ذاته.

ثم اعلم أن الفلاسفة جاؤوا بمثال النفس هنا، وكيفية إحاطتها وجامعيتها للصور، وأنها لها حالتان: حالة لا يمكن أن تحيط بكل شيء، وتحتاج إلى الوسائط، وحالة تكون بسيطة من جميع الجهات، وبهذه الجهة تحيط بالأشياء وتتشبه بالخالق، ولها علم إجمالي منطوي كانطواء علم الخالق الإجمالي بذاته.

فالنفس مثال الله في خلقه من حيث الجمع والتفريق، ومن حيث الإجمال والتفصيل، وإن كان جميع الأفعال من النفس والعقول والنفوس كلها من الله، ولا موجد إلّا الله، ولا شأن للقابليات والاستعداد في تأثيره، وهو العلة التامة في الإيجاد، ولما كان ما عدا فاعليته ليس إلّا الاستعداد فهو سبحانه يحول المادة من حالة إلى أخرى، من استعداد إلى فعلية، ومن جنس إلى فصل.

فقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ﴾ [١]، بمعنى أنه هو الذي يحول الشيء من مورد إلى آخر.

وتمثيل الفلاسفة لله في وجوده وقدرته وعلمه بالنفس إن كان الغرض من ذلك هو إلفات نظر القاصرين إلى عظمة شأنه من غير تطبيق على المورد، فلا محذور فيه، وأما إذا كان الغرض أن وجوده وعلمه وقدرته وإرادته تحكي عنه النفس الناطقة بشؤونها ووجودها، فرأي لا يصغى اليه؛ إذ قد عرفت منا أنه لا يمكن الإحاطة به وبفاعليته، وأنه لا يمكن أن تحكي الاستعدادات والقابليات مقام ذاته، ولا يمكن الإحاطة ولو بوجه من الوجوه في مقام شأنه، فكيف تشبه النفس به، أو يعرف مقام ذاته من مخلوقاته؟!

١ـ سورة الواقعة، الآية ٥٨ .

وأن الغاية باعتبار تأثيرها في الفاعل تسمى غرضاً، وباعتبار ترتب الغاية تسمى نتيجة وثمرة ومنفعة، وفعل الله تعالى لا يعلل بالغاية؛ لأنه غاية كل وجود، ونهاية كل موجود.

ثم اعلم أن كل شيء له غاية وإن تخلفت بالقسر، وأن المراد من الغاية هو النظام الكلي التام على أكمل الوجوه وإن لم يطبق على الجزئيات باعتبار الغاية، ولكن عند التأمل التام ترى أنه لابد من تطبيق ذلك النظام الكلي على جزئياته؛ لأن الكل مظاهر أسمائه الحسنى.

وأن الغرض إنما يصير باعثاً لفاعلية الفاعل، ويسمى باعتبار وجوده في علم الفاعل وصيرورته سبباً لإيجاده الفعل علة غائية، وباعتبار أنه ينتهي إليه الفعل، ويتحول إليه العمل يسمى غاية ونهاية، وباعتبار أنه يفعل الفاعل لأجله يسمى بالغرض، ومن حيث ترتبه على الفعل يسمى بالفائدة، ومن حيث إنه يعود إلى العامل أو إلى غيره يسمى بالمنفعة والفائدة، وقد تجعل المنفعة والفائدة أعم من الغاية والغرض والعلة الغائية، وأن القسر في عدم ترتب الغاية لا ينافي أن وجود الأشياء تنتهي إلى الغاية وإن جاء المانع نادراً.

والمراد من النظام الأكمل ما يشمل الجهة العامة والخاصة، وأن كلاً منهما حتى لو جاء القاسر كالبرد للشجرة فليس قاسراً في النظر العرفاني، بل لابد أن يجري النظام على هذا، وهو من تكامله وأتم مراتبه.

الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول

تعرض الفلاسفة في هذا الباب إلى الآثار والأحكام العقلية المشتركة بين العلل، وذكروا أموراً:

الأول: أن عدم تخلف المعلول عن علته ولزوم صدور المعلول عن العلة إذا تمت العلة وشرائطها بأن حصل المقتضي الذي يقع منه التأثير والفاعلية وحصول الشروط المصححة لفاعلية الفاعل والمتممة لقابلية القابل، وإن كانت الشروط التي تقع مصححة لفاعلية الفاعل لا تجري في ذات الحق؛ لتمام فاعليته وجل تعالى أن تحتاج فاعليته إلى مصحح الفاعلية.

فإذا تم الاقتضاء وحصلت شرائطه وارتفعت الموانع فلا يمكن أن يتخلف المعلول عن علته، ولا العلة عن معلولها، وأن ذلك موجب لوجود المعلول في ظرف عدم وجود العلة وانفكاك المعلول عن علته، وقد تقدم في المباحث السابقة أن ذلك من الأمور الممتنعة.

ثانياً: أن الفلاسفة تعرضوا هنا إلى أن الواحد لا يصدر منه إلّا

الواحد، ولا يصدر منه الكثير، وهذه القاعدة إذا تمت فإنما هي في العلل الطبيعية، وقد قاسوا عالم المجردات بعالم الطبيعة.

وقد بينا سابقاً: أن الفاعل الحقيقي وهو الله تعالى مما لا يمكن أن تحدد فاعليته بما ذكره فلاسفة اليونان، من ترتيب العقول والنفوس والأفلاك إلى غير ذلك مما ذكروه الذي لا يخرج عن عالم الخيال، من غير إقامة برهان على ذلك، وأن فاعليته سبحانه وتعالى مما لا تدركها العقول، كما بينا ذلك مفصلاً، وأن لازم عظمة شأنه وجلالة قدره أن تكون المخلوقات غير متناهية، وأن يؤثر فيها وإن لم يكن من سنخها، ولو كان ما ذكره فلاسفة اليونان حقاً لجاءت بذلك رسالة السماء، بل قد ذكرنا في تلك المباحث أن الصادر منه تعالى قبل التعيين هو الوجود المنبسط، وهذا لا يلزمه التحديد بالعقول والنفوس، وتقع الموجودات متعددة وغير متناهية طولاً وعرضاً من حقيقة الوجود المنبسط، وهو الوجود المقدس.

وبكلمة موجزة: أنه لولا هذه الخيالات اليونانية لما تقبلها فيلسوف إسلامي أصلاً.

ثالثاً: هو تحقق التضايف بين العلة والمعلول، وقد صرحوا أنه لابد أن يكون إزاء كل علة معلول، وإزاء كل معلول علة، فلا يمكن أن يكون أربع علل لثلاث معلولات، ولا معلولات ثلاثة لأربع علل.

ومن الواضح الجلي أن التقابل بين العلة والمعلول هو التضايف، إلّا أن التضايف لا يستدعي وحدة المعلول حتى في الواجب؛ لأن العقل يقصر نطاقه عن إدراك تلك الحقيقة، وعظمة شأنه تستدعي أن المعلولات متعددة في عالم طولها وعرضها، وما ذكره فلاسفة اليونان مجرد خيال، ولا برهان على انحصار المعلول الأول في العقل الأول، أو نحو ذلك، وأن الوجود المنبسط قبل التعين قابل لأن يتعين في وجودات عرضية، أو في وجودات طولية، كالعقول والنفوس، ومقتضى شأن عظمته ـ كما بينا ـ عدم تخصيص قدرته في العقل الأول.

لا مؤثر في الوجود واقعاً إلا الله

إنك إذا نظرت إلى الوجود والموجود بعين التأمل وجدت علة وليست معلولة لشيء، وما هو إلّا الحق تعالى، ووجدت علة ومعلولاً كما في سائر الموجودات، ووجدت معلولاً ولا يقع علة كبعض الموجودات مثل الحجر والشجر والتراب ونحو ذلك، فإن وجوداتها عند تكاملها لا تقع علة لأشياء أخر.

وقد عرفت من أضواء تلك البحوث أن العلة الحقيقية للموجودات هو الحق تعالى، ووحدته الحقيقية لا تتكرر ولا تتثنى ولا تنحل إلى أجزاء تحليلية عقلية ولا خارجية، بل هو البسيط من كل جهاته، وكل ما عداه ممكن في حد ذاته، ولا يجب الشيء ولا يوجد إلّا بتعلق إرادة الحق به، وكل ممكن إنما يجب بالحق لا بذاته، وجميع الموجودات ذاتها الفقر إلى العلة التي ذاتها الغنا، والله تعالى هو العلة التامة، وهو العلة الفاعلية الذي لا علة سواه، ولا فاعل غيره.

وقد عرفت مما تقدم من المباحث: أن وجودات الممكنات

بأطوارها وأنحائها هي صرف التعلق وصرف الفقر والفناء بذاته تعالى، والوجود الرابط بالحق سبحانه وبه قوام كل وجود، وهو المؤثر ولا مؤثر غيره، وهو الفاعل الذي لا يحتاج إلى غيره، وهو المستقل في مبدئيته للأشياء من غير تقييد، وأما غيره فليس له استقلال وقيام بذاته، والاستقلال في الفاعلية هو عين ملاك العلية والتأثير، وإن كان لها استقلال فهو استقلال نسبي وإضافي، وليس باستقلال حقيقي.

ومن نتائج هذا البيان يتضح لك جلياً: أن العلل الفاعلية في دائرة الإمكان ليست إلّا معدات مقربة بين العلة والمعلول، والمفيض في الحقيقة هو ذلك المبدأ والوجود الذي لا وجود غيره، والفاعل لجميع سلسلة الممكنات وهو الله عظمت آياته، وكل علة في دائرة الإمكان منه وإليه، ومسخرة له تعالى، فإذا نظرت إليها بعين الحقيقة لا تراها عللاً حقيقية، وإنما هي صرف الاستعداد والتعلق بذاته، وإذا نظرت إليها بنظرة أخرى ونسبت بعضها إلى بعض أطلقت عليها عنوان العلة تسامحاً.

وبكلمة موجزة: أن جميع الموجودات بالقياس إلى وجود الحق قد تحقق فيها فقران واحتياجان:

الفقر الأول هو إمكانها ونسبة تساويها إلى الوجود والعدم على نسبة واحدة، وحقيقة الإمكان والماهية هو اللا اقتضاء

واللافعلية.

والفقر الثاني في وجودها وتعلقها بالواجب، بحيث لو لم يكن إشراقات الحق وتجليه لكانت معدومة ولا وجود لها، فهي صرف التعلق والفناء والآلية لذاته المقدسة، وإن كان عند التأمل والنظر بالدقة أن الفقر الوجودي من شؤون الفقر الإمكاني الذاتي.

العلل الجسمانية

إن العلل الجسمانية هي بحسب الفن والدليل ما انتهت من نواح شتى، من ناحية العدة والمدة والشدة وحصول الأثر.

وبرهان ذلك: أن العلل الجسمانية متحركة من حيث الجواهر والأعراض، وتكون دائماً متحركة بجواهرها وأعراضها، وأن كل ما لها من الطبائع والقوى وهي الفعالة تنحل وتنقسم إلى أجزاء، وكل واحد من تلك الأجزاء وأبعاض ذلك الشيء يقترن بعدمين وعنوانين سلبيين: أحدهما العدم السابق، وثانيهما العدم اللاحق.

وأن العلل الجسمانية لا يقع منها التأثير أو الفعل، إلّا في وضع خاص وحالة مخصوصة، بين صورتها وبين مادتها، وهي المنفعلة والمتأثرة؛ وذلك لاحتياج الصورة إلى المادة في وجودها وثبوتها، وقد افتقرت إليها في الإيجاد الذي هو من نتائج وجودها ومتفرع عن تحققها، ويترتب على وضعها الخاص مع المعلول وضع آخر خاص.

ومن أضواء هذا البيان يظهر لك: أن للقرب والبعد والأوضاع المكتنفة والخاصة بها مما له الدخل التام في العلل الجسمانية.

تلخيص وايجاز

إن العلة يطلق عليها عنوان الكلية والجزئية، وتقع بالقوة وبالفعل، وتقع ذاتية وعرضية، ويطلق عليها العلة بالخصوص والعلة بالعموم، وتكون بسيطة ومركبة، وأبسط العلل هو علية الواجب تعالى.

وأما الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول أن العلة إذا كانت تامة فلا يمكن تخلف المعلول عنها، ولو تخلف المعلول عن علته التامة وبالعكس لكان خلفاً؛ لأنه شأن من شؤونها، ويتحقق التخلف في العلة الناقصة كما هو واضح.

وقد بينا أنه على رأي صدر المتألهين أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، وإلّا لتعددت حيثية العلية، وأن المعلول لا يقبل علتين أيضاً، وإلّا لكان الواحد كثيراً، ولا يمكن أن يتعلق بشيء واحد وجوبان من ناحية علة واحدة، وإلّا لكان خلفاً.

وقد جوزنا كما عرفت عليته تعالى لوجودات متعددة، ولا أقل من التشكيك فيما ذكره صدر المتألهين وغيره، فراجع.

الفاعل أقوى من فعله وأقدم

إن الفاعل أقوى وأشد من معلوله؛ وذلك لضرورة العقل وبداهة الفكر بأن المعلول صرف التعلق والربط بالفاعل، وعلى هذا فما قام به الرابط أقوى مما كانت حقيقته تعلقية ورابطاً بغيره، والعلة هي المستقلة التامة المحيطة بالمعلول إحاطة تكوين وإيجاد، وهذا معنى أشدية العلة بالقياس إلى معلولها، والمراد من ذلك هو العلية المؤثرة.

وهذا البحث من المباحث الضرورية للعقل التي لا تحتاج إلى إقامة البراهين الفلسفية؛ لأن الشيء إذا انتهى إلى الضرورة لم يحتج إلى إقامة البرهان والدليل.

قال صدر المتألهين في أسفاره: البداهة حاكمة بأن العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية[1].

وثانياً: أن العلة والفاعل أقدم وجوداً من فعله، فهو أيضاً من

١ـ الحكمة المتعالية ٢ : ١٨٧ ، فصل ٨ ، في أن العلة هل هي أقوى من معلولها.

الأحكام البديهية الأولية، من غير فرق بين العلة التامة والناقصة.

واعلم أن المادة هي علة مادية لمجموع المادة والصورة، وهو الشيء المركب منها، والصورة علة صورية لمجموع المادة والصورة، وأن المجموع الحاصل من المادة والصورة ليس علة لشيء، فكل واحد من المادة والصورة علة متقدمة، والمجموع منها معلول متأخر.

وما بيناه هو معنى قولهم: إن المتقدم منها هو الآحاد بالأسر، وأما المجموع فهو المتأخر بشرط الانضمام واجتماع بعضه إلى بعض.

البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً

ذهب مشهور الفلاسفة من القدماء إلى أن الشيء الواحد من حيث هو فاعل لا يقع فاعلاً وقابلاً.

والمراد هو الفاعل الحقيقي دون الأنواع المادية؛ فإنها تفعل بصورها وتقبل الشيء بموادها كالنار، فإنها تفعل الحرارة بوجودها وحرارتها، وتقبلها باعتبار مادتها.

وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى جواز كون الواحد البسيط من حيث إنه واحد يقع قابلاً وفاعلاً.

وذهب صدر المتألهين إلى التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال واستكمال الشيء خارجاً، وعلى هذا فلا يجامع القبول الفعل في شيء واحد من حيث إنه واحد، وأما إذا كان القبول بمعنى الاتصاف وأنه منتزع من ذات الشيء بدون انفعال ولا تأثر خارجي، وذلك نظير لوازم الماهية، فإنه يجوز اجتماعها[1].

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية ٢ : ١٧٦ ،

وأما البرهان على هذا: أن القبول إذا كان بمعنى الانفعال والتأثر فإن من لوازمه الفقدان، وأما الفعل فإنه يلازم التحقق والتحصل، وهما متدافعان، فحجة أحدهما تدفع الأخرى؛ لأنهما لا يجتمعان في واحد من حيث إنه واحد، هذا في غير الماهيات.

وأما في موارد الماهيات ولوازمها نظير الزوجية للأربعة والفردية للثلاثة، فإن تمام الذات فيهما لا يعقل أن تكون خالية من لوازمها كي يتصور فيهما معنى الفقدان.

وعلى أضواء ذلك فالقبول فيهما بمعنى مطلق الاتصاف، ولا محذور في ذلك.

وقد استدل مشهور القدماء على الامتناع مطلقاً، بدليلين:

الأول: أن الفعل والقبول أثران متباينان ومتخالفان، وأنهما لا يصدران عن الواحد؛ للتباين والتخالف من حيث هو واحد.

الثاني: أن نسبة القابل للمقبول هي نسبة إمكانية، وأما نسبة الفاعل التام بالقياس إلى فعله بالوجوب، وإذا كان الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد كانت النسبة إلى ذلك بالإمكان والوجوب معاً، وهذا خلف وتناقض، وأن تنافي اللوازم موجب لتنافي الملزومات، وهو من التناقض.

ثم إن البرهانين اللذين استدل بهما لو تمّا لم يدلاّ إلّا على اجتماع الفعل والقبول، فالشيء الواحد لا يقع فاعلاً ومنفعلاً، وأما

القبول بمعنى الاتصاف ـ نظير اتصاف الماهية بلوازمها ـ فهذا ليس أثراً صادراً عن ذات الشيء بحيث يسبقه الإمكان.

هذا مع الإغماض عن المناقشة في الحجتين، وإلّا فالبرهان الأول إن جعل القبول أثراً صادراً عن القابل فهو يوجب كون القابل علة فاعلية للقبول، فيرد الإشكال في قبول القابل البسيط للصورة؛ حيث إنه يفعل القبول، ويصير جزءً من المركب، وهما أثران لا يصدران عن الواحد.

وأما البرهان الثاني فلأن العلة الفاعلية بذاتها لا تستدعي وجوب المعلول ووجوده إلّا إذا انضمت إليها الشرائط وعدم الموانع، وتسبقها العلل السابقة التي هي كالمعدات لها، إلّا إذا كان الفاعل كالواجب تعالى فإنه لا يحتاج إلى معدات وشرائط لفاعليته، وإنما الشرطية لقابلية المعلول لا لفاعليته، وأن شرطية قابلية المحل للتأثير في المعلول غير دخيلة في فاعليته تعالى.

وعلى أضواء ما تقدم فالعلة الفاعلية في ظرف تمامية الشرائط لابد أن يخرج الفاعل من الإمكان إلى الوجوب؛ إذ حقيقة الفاعل حينئذ تلازم الوجوب.

واستدل بعض الفلاسفة من المتأخرين على أن الشيء الواحد من حيث إنه واحد يكون فاعلاً وقابلاً؛ وذلك من حيث لوازم الماهية، ولاسيما البسائط فإنها جميعاً لها لازم أو لوازم متعددة،

نظير الإمكان في لوازمه، وكذلك المفاهيم التي تنتزع من عنوان الواجب نظير الوحدانية ووجوب وجوده وامتناع عدمه، فإن الذات فاعلة للشيء، وقابلة له، فقد اجتمع فيها عنوان الفاعلية والقابلية.

والدليل لا يتم إلّا فيما كان القبول فيه بمفاد الاتصاف، فإن القبول والفعل في ذلك واحد، وأما ما كان القبول فيه انفعالاً وتأثراً واستكمالاً فالقبول فيه يلازم الفقدان، والفعل يلازم الوجود والتحقق، ومن الواضح أنهما متنافيان ولا يجتمعان في شيء واحد.

ويجوز على ما بيناه أن ما أفاده صدر المتألهين من جواز كون الشيء فاعلاً وقابلاً خارج عن موضوع محل النزاع؛ لأن موضوع المسألة فيما إذا كان الشيء فاعلاً ومنفعلاً خارج عن هذا الموضوع، فلا يكون رداً لمن ذهب إلى أن الشيء الواحد لا يكون فاعلاً ومنفعلاً.

الجزاف والقصد الضروري والعادة لابد لها من غاية

قد يأتي في الذهن ابتداء أن بعض الأفعال الإرادية ليس لها غاية تترتب عليها، وهي موجودة من غير غاية، ونظيرها ملاعب الأطفال، والتنفس من الحيوان، والعبث باللحية، وتحريك بعض الأعضاء كاليد، وهذا مما ينافي قول الفلاسفة: إن لكل فعل غاية، والغاية في جميع ما تقدم من الصور التي تسمى عبثاً ليس غاية فكرية وعقلية؛ لأنها من الصور التخيلية، وليست هذه فكرة صائبة ولا عقلية، ولما لم يكن فيها مبدأ عقلي لم تكن فيها غاية فكرية.

ولك أن تقول: إن فيها مبدأ فكرياً وهو ظني، وقد لوحظ على نحو الإجمال، ويلمح إليه الشوق الذي قد انبعث من تخيل صورة ذلك العمل فيقع الفعل من الطفل في أفعاله من غير أن يسبق ذلك العمل الصادر منه بعلم تفصيلي، ويتم ذلك برجحانه بتقدم أحد المتساويين على الآخر في نظره، وهذا خلاف ما لو نطق الإنسان الكامل بأمر من الأمور، فإن الفعل يقع منه عن علم تفصيلي سابق،

وإن كان نطقه على وجه الإجمال.

وكذلك تنتفي الغاية في بعض الحركات الطبيعية أو الإرادية إذا انقطعت دون الوصول إلى الغاية، ولم يصل ذلك العمل إلى منتهى الغاية، ويعتبر الفعل الصادر منه بدون ترتب الغاية فعلاً باطلاً.

ومن الواضح الفرق بين انتفاء الغاية بالفعل وبين بطلانها، فيمتنع الأول دون الثاني، وأن للفعل الإرادي قوى من قوة عاملة، وهي المترتب عليها الفعل، والقوة العاملة مترتبة على الإرادة، وأما القوة الإرادية فهي مترتبة على القوة الشوقية، والقوة الشوقية مترتبة على الصورة العلمية، والصورة العلمية إما فكرية أو تخيلية، والعلم هو الفاعل للشوق من غير سبق إرادة، وقد يتعلق الشوق ببعض الصفات النفسانية؛ حيث إن الصفات النفسانية ملازمة للعلم.

قال الشيخ في الشفاء: إن لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة، إما عادة، أو ضجراً، عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإما حرصاً من القوى المحركة والمحسة على أن يتجدد لها فعل تحريك وإحساس، والعادة لذيذة، والانتقال عن المعلول لذيذ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ بحسب القوة الحيوانية والتخيلية(١).

وإذا كان المبدأ من التخيلات الحيوانية فخيره ونتيجته تخيلاً

١ـ الشفاء (الإلهيات): ٢٨٣، الفصل الخامس / في إثبات الغاية وحل شكوك قيلت في إبطالها.

حيوانياً، فالفعل خيره بحسبه وإن كان ليس بخير حقيقي، وكان خيراً توهمياً وخيالياً، ويراد بالحقيقي هنا ما كان بحسب العقل لا بمجرد التخيل.

البخت والاتفاق

توهم بعض الفلاسفة أن بعض الأفعال الصادرة من فاعلها قد لا تترتب الغاية المقصودة على الفعل، وربما ترتبت غاية أخرى نظير من جاء إلى جدار ليستظل عن الحر فانهدم الجدار عليه، ومن حفر بئراً ليشرب الماء منه فاتفق أن نال كنزاً من الحفر، وقد يعبرون عن ذلك بما إذا كانت الغاية رديئة بالبخت الشقي، وإذا كانت الغاية حسنة بالبخت السعيد.

وتحقيق البحث: أن لا اتفاق في الوجود والمعلولات؛ لأن الأمور الممكنة على أنحاء:

أولاً: أن يكون دائمي الوقوع، أو أكثري الوقوع.

وثانياً: أن يكون متساوي الوقوع واللاوقوع.

وثالثاً: أن يكون أقلّي الوقوع.

أما القسم الأول ـ وهو الأكثر أو الدائم ـ فلكل واحد منهما علة لثبوت ذلك ببداهة العقل، وهذا القسم حيث ينحل إلى كثيري الوقوع ودائمي الوقوع، وأن أكثري الوقوع قد يعارضه معارض

بخلاف دائمي الوقوع، فإنه لا معارض له، وإذا كان تخلف الأكثر في بعض الأحيان عن الوقوع فهو مستند إلى وجود المعارض، وأما إذا كان دائمي الوقوع فهو الذي لا يكون له معارض، نظير ذلك الطفل إذا خرج من بطن أمه، فتارة لا يقع له إصبع زائد على الخمسة في يده، وأخرى يقع له إصبع زائد، وإذا كان له إصبع زائد فذلك لوجود معارض يعارض القوة المصورة فيما تقتضيه من العمل، فإذا لم يعارضها معارض كانت الأصابع خمسة، وهذا يجري أيضاً في أقلّي الوقوع، وهذا المعنى من أكثري الوقوع وأقلي الوقوع يجري في المتساوي في الوقوع، نظير حركات الإنسان من القيام والقعود.

وأن الأسباب الحقيقة التامة في عالم التأثير والتأثر فإنها دائمة التأثير، ولا تخلف فيها، ولا في غاياتها، وأن القول بالاتفاق ناشئ من عدم الدراية للأسباب الواقعية، فإن من نظر إلى مطلق الحفر والاستظلال وجد الغاية اتفاقية، وأما من نظر إلى الحفر بشروطه للكنز والمستظل بشروطه من وقوع الجدار كان الكنز غير متخلف عن الحفر، والقتل غير متخلف عن وقوع الجدار على المستظل في الوقت المعين، وحصول الكنز والانهدام إذا قدم عليهما الشخص وكان عالماً بترتب الكنز والانهدام فلا يقع اتفاقاً، فالاتفاق إنما يلازم عدم العلم بترتب العلة الواقعية.

فالتخلف إنما هو بين مطلق العلة والعلة الحقيقية التي يترتب عليها الكنز وموت المستظل تحت الجدار.

وقد بالغ ذي مقراطيس على ما نسب إليه أن صيرورة العالم من باب الاتفاق، وذهب أيضاً إلى أن كينونة الإنسان ليست من باب الاتفاق.

وبيانه: أن الأجسام مؤلفة من أجرام صغار صلبة منبثة في خلايا غير متناهية، وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة اجتمعت على هيئة خاصة فكان هذا العالم.

وقد عرفت رد هذا الوجه من بياننا السابق، وكيف يتم الفرق بين سائر الموجودات وبين الإنسان والحيوان.

ونسب إلى انباذقلس أن تكون الأجرام الأسقطية بالاتفاق، فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء فالنسل باق، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى.

ودليله على ذلك أمور:

أولاً: أن الطبيعة بما هي ليس لها تصور ولا رؤية ولا تصديق ولا علم بشيء، فكيف تفعل الفعل لأجل غاية؟! وما هذا إلّا تناقض وخلف.

والجواب: بأن الرؤية لا تصير الفعل ذا غاية، وإنما لها شأنية

تميز الفعل عن غيره وتعينه بعد التميز، وأن الغاية تقع مترتبة على الفعل بذاتها، لا بجعل جاعل، وأن اختلاف الدواعي هو المخرج لأفعال الرؤية المعينة وإلّا لم يحتج إليها، ونظير ذلك الأفعال الصادرة عن الممكنات، ألا تنظر أن المتكلم إذا تكلم بخطابة أو شعر فإنه يأتي بالحروف مترتبة بعضها خلف بعض من غير تأمل ولا تصور ولا رؤية، وأنه في حال خطابه أصبح متصوراً لئلاّ ينقطع خطابه ولا يتلجلج في كلامه، ونظير ذلك أرباب الصناعات كالحداد والنجار والمهندس فإن هؤلاء لو وقعت منهم الرؤية لوقفوا عن العمل، بل يكفي الارتكاز الذهني.

الدليل الثاني: أن نظام الطبيعة أنواع وأصناف من الفساد والفناء والموت، وأنواع من الشر والبؤس كما ترى، ويقع هذا في نظام لا تبديل ولا تغير فيه عن أسباب لا تتخلف، وهي غير مقصودة لطبيعة ذلك الشيء، وما ذاك إلّا لضرورة المادة واقتضائها لذلك، وعند ذلك فيقع الحكم في أنواع الطبيعة من الخير والمنافع مترتبة بفعل الطبيعة على هذا السير، والمفروض أن لا قصد للطبيعة، وليس هناك داع يدعو الطبيعة إلى ترتب هذه الأمور عليها.

وقد أجابوا عن هذا الوجه بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعية إلى غاياتها لانقطاع حركاتها، وليس ذلك من فاعلية الطبيعة.

وأما إذا ترتبت الشرور على وجه الدوام في أفعالها فإنه لا يمتنع تحققها وإن ترتبت الشرور؛ لأن الغايات النافعة هي المقصودة أصالة والمترتبة واقعاً على الطبيعة، وأن الشر بالتبع والعرض لا يمنع وجود الخير بالأصالة، وأن الشرور تقع غايات بالعرض لا بالأصالة.

وثانياً: أن من الواضح والمشاهد أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة ومتعددة، نظير الحرارة حيث إنها تحل الشمع وتعقد الملح وتبيض الثوب وتجفف الرطب.

وأجابوا عن ذلك بأن الطبيعة الواحدة ليس لها إلّا أثر واحد ومعلول غير متعدد، وليس لها إلّا غاية واحدة.

وأما اختلاف الآثار فيها وتعددها فهو تابع لها، وما ذلك إلّا لمقارنة عوامل أخرى غير ذات الطبيعة توجب تعدد الآثار من قابلية الأجسام لذلك.

وإجمالاً: أن الغايات المترتبة على تلك العلل من الطبيعة غايات دائمية للعلل الحقيقية، وأما الآثار النادرة والمعولات الشاذة كالموت اتفاقاً إنما هي غايات بالعرض لا بالأصالة، ومنسوبة إلى غير الأسباب الحقيقية، وإن كانت لها أسباب واقعية، وهي دائمية بالقياس إلى أسبابها الواقعية، وإن كانت قليلة الوجود.

ولايصح لنا أن ننكر ارتباط الفاعل بالفعل على نحو الدوام

وإلّا لجاز ذلك والعياذ بالله حتى في ذات الحق، فالغاية دائماً مترتبة على الفعل في جميع العلل والمعلولات على وجه الدوام، ولذا اضطر بعضهم إلى إنكار العلة الفاعلية، كالعلة الغائية، وحصروا العلل في المادية فقط، وهو كما ترى واضح البطلان.

الفاعل مجرد وغير مجرد

ينقسم الفاعل إلى مجرد وإلى ما يتعلق بالمادة.

أما الفاعل المجرد فيتوقف على العلم والإرادة في فاعليته للشيء، ولا يحتاج إلى أكثر من الإرادة والعلم.

وأما الفاعل المتعلق بالمادة فيتوقف على ما وراء العلم والإرادة من الميل والشوق، وتصور الشيء بمنافعه ومضاره، ويعتبر هذا الشوق المتعلق بما يريده من مراتب كمال النفس.

وقد تكون المادة الفاعلة من غير اختيار ولا تصور ولا إرادة، وإنما هي تتكامل بحسب استعدادها، كمن قبيل ما يخرج من الأرض من نبات وأشجار إلى آخر تكامل الطبيعة المستعدة لوجود ذلك الشيء، إلى أن ينتقل من القوة إلى الفعلية، ومن فعلية إلى فعلية أخرى، حتى ينتهي سير الطبيعة في وجود ذلك الأمر الطبيعي، كما ترى ذلك في الماء والهواء والأرض والعناصر الكامنة فيها.

وليست العناصر أربعة كما يراه القدماء من الفلاسفة والطبيعيين، وإنما هي أكثر من ذلك بكثير، كما فحص عن ذلك

العصر الحديث.

وأما المجردات على ما يراه فلاسفة اليونان هي العقول.

وذهب أفلاطون إلى المثل وراء العقول، وإن كانت هذه دعوى غير برهانية ورأياً لا يقترن بالدليل، وأن العقول عندهم مترتبة طولاً، وحصروها في عدد مخصوص، وما ذاك إلاّ رجماً بالغيب، وإن كان غرضهم هو وجود الملائكة الذي نطقت به رسالة السماء فهو لا ينحصر بالعقول العشرة، بل مقتضى ما بيناه أن مخلوقات الله تعالى غير محصورة ولا معدودة ولا متقومة بالزمان؛ لأن عدم الحد في ذاته يستدعي تعدد مخلوقاته، وقد خلق كلاًّ على حسب استعداده ومكانته من الخلق والإيجاد.

وأن للقوة الفاعلية تقسيماً آخر من حيثية أخرى، وهي: أنها تارة تكون طبيعية على وجه الدوام والاستمرار، وثانياً تكون على وجه الندرة والاتفاق، وثالثاً تكون على وجه العادة وإن جاز تخلّفها.

القوة والفعل

إن وجود الشيء إذا كان عينياً وخارجياً يسمى وجوداً بالفعل، وإن كان مجرد الاستعداد والقابلية يعبر عنه بالقوة، والأمثلة في ذلك واضحة، فإن النطفة في الحيوان تعتبر قوة بالقياس إلى وجود الإنسان والفرس والجمل.

والقوة في الحقيقة هي مبدأ الأشياء التي تصدر منها الفعليات على مراتبها من الشدة والضعف، وهذا مفهومها لغة وعرفاً، وقد توسعوا في معنى لفظ القوة بحسب الاصطلاح الفلسفي، فأطلقوها على مبادي الانفعالات؛ لأن الانفعال أثر موجود في مبدئه، في قبال أن الفعل والتأثير أثر موجود في الفاعل، وقد أخذ الفلاسفة في توسعة هذا المفهوم فأطلقوه على مطلق مبدأ الانفعال، وإن لم يكن فيه مرحلة الشدة؛ لما اعتقدوا أن صعوبة الانفعال وسهولته سنخ واحد على وجه التشكيك.

فذهبوا إلى أن في قوة كل شيء أن يصير بهذه المرحلة من الموجود، وهذا ما عليه اصطلاح عموم الفلاسفة.

وقد نظر الفلاسفة أن لكل الحوادث الزمانية من الصور الفعلية والأعراض إمكاناً قبل تحققها ووجودها منطبقاً على عنوان القبول وحيثيته، وهو المسمى في عرف الفلاسفة قوة، وعبروا عن الوجود للشيء قوة في مرحلة الإمكان، وعبروا أيضاً عن مبدأ الفعل قوة، وعموم القوة إلى العلل الفاعلية، وعبروا عن الوجود الذي تترتب عليه الآثار والأحكام وجوداً بالفعل، وهذا المعنى يشمل القوى الطبيعية والنفسية.

وعلى هذا البيان فيقسم مطلق الوجود إلى ما هو بالفعل وإلى ما هو بالقوة، وهما اللذان يبحث عنهما في هذه المباحث، وهناك نقاط:

النقطة الأولى: أن كل حادث زماني لابد وأن يسبق بقوة الوجود؛ لأنه قبل وجوده لابد وأن يكون مما يمكن وجوده، ويمكن عدمه، وإلّا فلو كان ممتنعاً كان خلف الفرض؛ لإمكان وجوده.

وهذه القوة في الحقيقة أمر واقعي، وليست من المفاهيم الاعتبارية اللاحقة لماهية الشيء؛ لأنه خلاف الواقع، وذلك لاتصافها بالشدة والضعف، والقرب والبعد، ولو كانت أمراً اعتبارياً لما اتصفت بالشدة والضعف، ولا بالقرب والبعد.

فمن الواضح أن المضغة والعلقة أقرب من النطفة للإنسان،

والنطفة أقرب من المآكل التي تكون نطفة، وهذه الحالات المختلفة بالشدة والضعف بالقياس إلى الإنسان، وأن الإمكان يسمى قوة، والموضوع مادة في الاصطلاح.

وأن لكل حادث زماني مادة تسبقه، تحمل قوة وجوده وتحققه، ولو كانت القوة حقيقتها الفعلية لما قبلت فعلية أخرى، فلابد أن تكون المادة ممكنة لقبول الفعلية والاتحاد معها، ولكنها جوهر بالقوة قائمة بفعلية ثانية، وقد تكون الفعلية اللاحقة تقوم مقام الفعلية الأولى، وإذا جاءت الفعلية اللاحقة بطلت الفعلية الأولى، نظير تبدل الماء إلى الهواء، فإنه إذا تبدل الماء إلى الهواء جاءت صورة أخرى، نظير ما لو احترق الخشب وصار رماداً، والمادة في الفعليتين واحدة، وإلّا كانت المادة حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، وذلك يستلزم امكاناً آخر، ومادة ثانية، ويلزم من ذلك أن يكون لكل وجود حادث مواد وإمكانات غير متناهية، وعليه فيستلزم التسلسل.

وأن النسبة بين القوة والمادة التي تحملها نظير الجسم الطبيعي والتعليمي، وأن القوة الخاصة هي التي تعين القوة المبهمة.

وأيضاً أن حدوث الحوادث الزمانية وصدورها لا ينفك عن التغير في الصور إذا كانت من مقولة الجواهر، وأما في الأعراض فيقع التغير في الحال.

ثـم إن كـل صـورة هـي المقـومة للمـادة، فـإذا جـاءت صـورة أخرى ذهبت تلك الصورة، وتقومت الصورة بالمادة الثانية.

وأن الأنـواع الجوهـرية تقبل التغير، وإذا تغيـرت كـان الوجود الثانـي غير الأول، فـإن غير النامي قد يـصير نامياً، والنامـي حيواناً، ولابـد أن يكـون بـين هـذه المـراحل نـسبة ثابـتة، والنـسبة مخـتلفة بالقرب والبعد، فالطعام بالقياس إلى الإنسان بعيد، والأقرب النطفة إليه، والأقرب من النطفة المضغة والعلقة.

وأن القرب والبعد والشدة والضعف من الأوصاف التي ترد على الوجود، ووجود النسبة يستدعي وجود طرفيها؛ لـبداهة قيام النسبة بالطرفين، وأن المقبول يختلف باختلاف القابل في ترتب الآثار في الجملة، أو في جميع الجهات.

فالمقبول والوجود إذا قيس إلى القابل والمادة ترى بعضه قد ترتبت عليه جميع الآثار؛ لقرب القابل للمقبول، وقد تجد ترتب بعض الآثار وذلك لبعد القابـل عن المقبول، ويطلق على المرتبة الضعيفة الوجود بالقوة، وعلى المرتبة القوية الوجود بالفعل.

وأن وجـود المقبـول والقابـل وجـود واحـد، وهـو متصل واحد، وإلّا لم تكن النسبة بينهما حاصلة.

فوجـود القابـل وجـود المقبول بالقـوة، ووجـوده بالفعل جميعاً وجـود واحـد، ذو مراتب مختلفة، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما

به الاتحاد، وذاك من التشكيك في الوجود.

ثم إن السلسلة إما أن تكون متناهية ففي كل حلقة من السلسلة إمكان الفعلية المتحققة بعضها لبعض، فكان لكل وجود حدود مستمرة باستمرار تلك السلسلة، وهي ذو مراتب مختلفة، وعليه فتكون اللواحق بالفعل، والسوابق بالقوة، وكل واحد منهما بالقياس إلى الآخر قوة وفعلية وبالعكس.

فكل سابق يحده نقص بالقياس إلى اللاحق، وكل لاحق بالقياس إلى سابقه كمال وتمام في مرحلة الوجود على حسب مقداره إلى أن ينتهي إلى الكمال الذي لا نقص فيه وهي الفعلية التي لا قوة معها، كما أن الابتداء قد وقع من قوة لا فعلية معها وبالعكس.

فكل سابق يحده نقص بالقياس إلى اللاحق، وكل لاحق بالقياس إلى سابقه كمال وتمام في مرحلة الوجود على حسب مقداره إلى أن ينتهي إلى الكمال الذي لا نقص فيه وهي الفعلية التي لا قوة معها، كما أن الابتداء قد وقع من قوة لا فعلية معها، وينطبق على ذلك حد الحركة.

ومن أضواء ما تقدم يعلم أن الوجود ينقسم إلى ما بالقوة، وهو ما تترتب عليه بعض الآثار، وإلى ما بالفعل، وهو الذي تترتب عليه جميع الآثار خصوصاً إذا بلغت الفعلية مرحلة تمامها وكمالها.

وينقسم الوجود أيضاً إلى ما هو ثابت وسيال، ويظهر مما ذكرنا أن ما له القوة وجود سيال على وجه التدريج، وما ليس بسيال لا قوة له ولا مادة، وكل ما له حركة له مادة، وما ليس له مادة فلا حركة له، وأما الأعراض فحركتها تابعة لحركات موضوعاتها، وتفصيل ذلك يأتي في المباحث الآتية من الحركة الجوهرية.

العلة الفاعلية وقابلية الشيء للتأثير

إن القوة وإن كانت بحسب اللغة تطلق على معان متعددة من الإمكان والاستعداد، ووجود يترتب عليه وجود آخر، إلّا أنه عند التأمل يرجع ما ذكروه إلى عنوان القوة، وإن ما ذكروه إنما هو من المصاديق لعنوان القوة، فالقوة ليست من الألفاظ التي لها معان متعددة، وإنما يراد بها معنى واحداً، وإن اختلفت جهاتها ومتعلقاتها وإن كانت تعطي كلمات اللغويين أن القوة يراد بها استعداد الحيوان للعمل والفعل.

وأن التحقيق أنها منطبقة على معنيين ومصداقين:

أحدهما: على حقيقة الإمكان، وأن الممكن قابل لأن يوجد بالفعل.

والثاني: على وجود الشيء واستعداده للتأثير في شيء آخر.

وبهذين المعنيين تختلف جهة القوة باعتبار صفة مستعدة لإيجاد شيء على وجه القرب أو البعد، ورب قوة تكون قريبة من فعلية شيء، ورب قوة بعيدة عن ذلك، وعن مقام التأثير والتأثر.

وفي الغالب أن معنى القوة في جميع الموارد ما يقابل الفعل وتحصل الشيء خارجاً، ومن هذا البيان يتضح لك أن عنوان الفاعلية يباين عنوان القوة والاستعداد، ويباين عنوان كون الشيء متأثراً لقوة من القوى، وإذا لم يحصل التغاير بينهما فيلزم من ذلك أن الفاعل والمؤثر عين قبول ما يتأثر.

فمثلاً النار في فاعليتها للتسخين غير كون الجسم قابلاً للتسخين، والطبيب المعالج للصحة غير كون المريض قابلاً للصحة، وهذا واضح بأول نظرة يتأملها الإنسان، فإن من الواضح أن عنوان التأثير والفاعلية في الفاعل من لوازم ذاته، ومن حيثيات حقيقة الفاعل، وأما القوة والمنفعل فحقيقتها فاقدة لعنوان التأثير، وإلّا كان الفاعل قابلاً، والقابل فاعلاً، وهذا خلف واضح.

ومن نتائج ذلك أن القوة إذا تعينت في شيء كانت عين مادته، وعين جهة استعداده للفعلية، فالفاعلية في كل شيء لا يمكن انفكاكها عن عنوان التأثير في الموارد المستعدة لفاعلية الفاعل.

فالقوة وإن كانت في الحقيقة والواقع أمراً يباين المادة ومحلها، ولكن لا يتنافى بأن تكون القوة متحدة بذلك المحل، ولولا القوة لم يكن معنى للمحل.

فمثلاً الطبيب الذي من شأنه مغايرة وجوده وطبابته لوجود

المريض ومرضه، ولكن في حال احتياج المريض تتحد قوة الطبيب في علاج ذلك، فالاختلاف مفهوماً وتحليلاً لا يتنافى مع الاتحاد في مقام الواقع والخارج.

والفاعل إما أن يكون بسيطاً أو مركباً، وإما أن يكون عن شعور أو لا شعور له، وإما أن يكون قريباً أو بعيداً، وإما أن يكون عن إرادة واختيار أم لا.

وأما القوة فتختلف مواردها من كونها قوة لشيء واحد، كالفلك للحركة، وإما لأشياء متعددة، كالحيوان والإنسان، وإما أن تكون صرف الهيولى التي لا تحصل لها إلّا بصورة من الصور.

وأن الفاعل يأتي على نحوين: فتارة يكون تام الفاعلية بأن حصل وراء الاقتضاء والفاعلية شروط التأثير، وأخرى أن لا تحصل شروط التأثير كفقد بعض الشروط، أو لتحقق بعض الموانع، فإن التأثير من المقتضي والفاعل لا يقع فعلياً إلّا إذا تم اقتضاء الفاعل، وحصلت الشروط المصححة لفاعلية الفاعل، والمتمة لقابلية القابل، وهذا المعنى لا فرق فيه بأن يكون الفاعل طبيعياً، أو مدركاً وشاعراً.

وأما الفاعل الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى فلا يكون لفاعليته مانع، ولا شرط لتصحيح فاعليته، وإنما الشرط يتوجه على المفعول والموجود، إلّا أنه قد يكون هناك قصور في ناحية الموجود فيحتاج إلى متممية قابلية القابل.

وليعلم أن في مصطلح الفلاسفة الموحدين أن الفاعل الحقيقي وهو الله هو مصدر الوجود، ومبرز الأشياء بعد العدم، والتجلي لذات الحق في مفعولاته، وأما عند الطبيعيين فبمعنى حدوث الحركة الطبيعية، وصدورها عن عالم الطبيعة.

علية الواجب

إن عليته وفاعليته تتقوم بوجوده، وهي غاية الغايات، وكل أمر يتبع وجوده، وهو منتهى الغايات، وهذه الغاية هي الأصلية، وهناك غاية عرضية تقوم بإيجاد الموجودات من نفعها وكمالها، ووصولها إلى الغاية المقصودة، ومن إيجادها، وهي تابعة لتلك الغاية الأصلية التي هي عين ذاته ووجوده.

وهنا أمور، وهي:

أن مقتضى القول بأصالة الوجود هو كون الفاعلية منتهية إلى وجود ليس فوقه وجود، وهو وجود الحق، فهو الفاعل لكل موجود؛ لأن الفاعلية متقومة بالوجود.

وثانياً: أنه لما كان المعلول من سنخ العلة، وهو الوجود أيضاً، فلابد أن تكون الإفاضة هي الوجود؛ إذ الموجودات لمعات نوره وأشعة ظهوره.

وثالثاً: أن الصادر منه تعالى هو مطلق الوجود، وهو الفيض المقدس، وهو الذي لا تحديد فيه.

ورابعاً: أن الوجود حقيقته ذات الحق، وفعله الوجود المطلق، وهذا في المرتبة الثانية، ووجود معين، وهو أثر الوجود المطلق، وحيث إن ذاته المقدسة بسيطة من جميع الجهات، والمعلول أثر العلة ومن سنخها أوجد العقل الأول مجرداً وخالياً عن التركيب، إلّا أنه قائم به حد من الحدود، ومن جهة وجوده وحده تعددت الموجودات.

وعليه فالعقل الأول يتحلل إلى وجود وحد، وهي ماهيته وإن لم ينطبق على العقول والنفوس العلوية الماهيات بالمعنى المصطلح المركبة من الجنس والفصل والمادة والصورة؛ إذ حقيقتها وإنيتها أرقى من عالم الجنس والفصل والمادة والصورة.

وبهذا المعنى صح صدور الأشياء المتعددة بتوسط العقل الأول على مسلك الفلاسفة، وسيأتي منا في باب التوحيد أن الله تعالى أعظم شأناً وقدرة وإرادة من تخصيص موجوداته بعالم من العوالم، كالعقول أو النفوس، وإنما تعرضنا لذلك مماشاة لهم، وإلّا فالواجب تعالى أعظم شأناً من تصورات فلاسفة اليونان، سواء بنينا على ما سلكه صدر المتألهين ومن تأخر عنه، أو ذهبنا إلى تعدد الموجودات وأن لا سنخية بينه وبين مخلوقاته، وأن عدم السنخية والتعدد مما يوجب عظم العلية وذاته المقدسة.

وخامساً: أن التوحيد الحقيقي مما يعجز عنه إدراك البشر

وغيرهم، ولا تصل العقول إليه ولا إلى شأن خلقه وإيجاده، وإنما هذه أمور تبناها فلاسفة اليونان، وأخذت منهم على وجه التسليم؛ لاعتقاد من تأخر عنهم أنهم وصلوا إلى أوج الكمال والإحاطة العلمية بجميع الأشياء، وقد صرحت الأخبار ونهج البلاغة على خلاف ذلك فراجع.

الحركة والسكون

إن حقيقة الحركة في كل شيء تساوق وجوده، وأعلى مراتب الوجود هو الحق تعالى، وعند الفلاسفة بعد ذلك العقول، وعند المتشرعة أرواح الأنبياء والأولياء إلى أن ينتهي أمر الوجود إلى الهيولى المحضة، وهي عدم في الحقيقة، وإن كان عند الفلاسفة أن عدمها المحض بمعنى الاستعداد والقابلية؛ لتحقق الوجود منها.

وقد يكون الشيء من بعض جهاته بالفعل، ومن بعض جهاته بالقوة، وذلك نظير الأجسام، فمن حيث تحصلها هي بالفعل، ومن حيث استعدادها للترقي والتكامل هي بالقوة.

فمثلاً إذا نظرت إلى عنوان الجسم المحقق في ضمن الشجر والحيوان والإنسان تجده بالفعل، وإن نظرت إليه باعتبار تكامل الجسم الإنساني إلى مراحل قوية تجده فاقداً لها، ولابد أن يتكامل بالفعل.

الدور والتسلسل

قد تعرض الفلاسفة إلى البحث حول الدور والتسلسل عقيب مباحث العلل؛ لارتباط الدور والتسلسل بمباحث العلل، وهذا البحث باعتبار عروضه للعلل يقع من عوارض الفن، ويدخل في مسائله، وأنه من العوارض العامة لموضوع الفلسفة أيضاً.

أما الدور فبيانه هو توقف الشيء على نفسه، فإن توقف الشيء على نفسه من غير واسطة فيعبر عنه بالدور الصريح، وإن توقف على الواسطة أو الوسائط عبر عنه بالدور المضمر، وكل منهما محال وباطل بضرورة العقل.

فمثلاً لو توقف وجود الابن على وجود أبيه، وكان وجود الأب متوقفاً على وجود ابنه، كان الدور صريحاً.

وأما إذا توقف على الواسطة أو الوسائط، كتوقف زيد على وجود عمرو مثلاً، ووجود عمرو على وجود خالد، وخالد على آخر، وذلك الآخر على وجود زيد الذي هو أول السلسلة، كان محالاً، كالدور الصريح في المحالية.

غايته أن الدور الصريح من غير واسطة، وتوقف الدور المضمر على الوسائط، وهما من جهة المحالية على حد سواء؛ لأن مآل كل واحد منهما على توقف الشيء على نفسه، بل ويلزم من الدور كون الشيء موجوداً، وغير موجود من قبل نفسه، فمن تحقق وجوده عدم وجوده.

وملاك الدور وإن كان هو توقف الشيء على نفسه ولكن يستلزم علية الشيء لنفسه، وذلك محال بضرورة العقل، إلّا أنه دائماً مستلزم لوجود الشيء قبل وجوده، وكونه علة لنفسه، ومعلولاً لها، وذلك محال، وهذا اللازم لا فرق فيه بين ما كان بلا واسطة، أو كان مع الوسائط.

غايته أنه إذا كان بدون واسطة كان توقف الشيء على نفسه أظهر من توقف الشيء على نفسه بالوسائط، فمحالية الدور في الحقيقة تأتي من ناحية توقف الشيء على نفسه.

وثانياً: أن لازمه من وجود الشيء عدمه.

وثالثاً: يستلزم علية الشيء لنفسه، ولعل هذا اللازم في المحالية أشد من توقف الشيء على نفسه، ومن وجوده عدمه.

وعند التأمل أن من لوازم الدور هو علية الشيء لنفسه، وهذا من باب محالية الشيء في نفسه، لا ما يستلزم المحالية.

الاستدلال على بطلان التسلسل:

استدل الفلاسفة على بطلان التسلسل بأدلة وبراهين:

الأول: أن سلسلة العلل والمعلولات لا تنتهي إلى علة أصلية.

ونذكر ما هو عندنا وفي نظرنا من صحة بعض البراهين، وعدم تمامية البعض الآخر، ولكن المعروف عند أهل التحقيق هي البراهين الثلاثة أو الأربعة المعروفة عندهم بالوسط والتطبيق والتضايف وبرهان المعلم الثاني.

أما البرهان الأول المعبر عنه بالبرهان الوسط فقد اختاره صدر المتألهين في أسفاره، وصرح بأنه أقوى البراهين وأسدها.

وبيانه: أن السلسلة من العلل والمعلولات المترتبة بعضها على بعض؛ لأن السلسلة إذا لم تكن بعنوان العلية والمعلولية وترتب المعلول على العلة فهو أجنبي عن التسلسل، فلابد في مرحلة التسلسل من الترتيب في السلسلة، وكونها من باب العلل والمعلولات، كما لو فرضنا نقاطاً متعددة، أو أشخاصاً متعددين فما بين الطرفين هو الوسط.

ثم إذا وجهنا نظرنا إلى آخر السلسلة من طرفنا وجدنا معلولاً من غير علة، وإذا نظرنا إلى أوساط السلسلة فنراها مترتبة على وجه العلية والمعلولية، فترى معلولاً وله علة، إلّا أنك إذا نظرت إلى آخر السلسلة وجدت معلولاً من غير علة، وحينئذ فلابد في مقابلة هذا

الطرف الأخير في آخر السلسلة علة من غير معلول، وإلّا لزم التسلسل، وبطلان التسلسل من ضروريات العقل[1].

البرهان الثاني: المعبر عنه باصطلاح الفلاسفة ببرهان التطبيق، وهو أنا نفرض أن السلسلة المترتبة بين العلل والمعلولات بأن نجعلها سلسلتين، ثم نقطع من إحدى السلسلتين أعداداً مخصوصة كألف أو ألفين، أو أقل من ذلك، ثم نطبق السلسلتين من العلل والمعلولات على الأخرى، فإن العقل هنا يقطع أن بعد حذف قسم من السلسلة لا يمكن تطابق السلسلتين على الوضع الأول، ولابد من نقصان إحدى السلسلتين عن الأخرى، وزيادة الأخرى على الأولى بمقدار ما نقصان الأولى، فإذا تعين بحسب التطبيق هذا الفرض فلابد أن تنتهي السلسلة الزائدة بمقدار ما نقص من السلسلة الناقصة، ولازم ذلك هو الانتهاء دون التسلسل، والحصر دون ما لا حصر فيه.

وقد صرح صدر المتالهين في أسفاره: أن التحقيق هو ثبوت هذا البرهان كما يراه الفلاسفة المحققون، وإن ناقش بعضهم فيه بما لا يستحق الذكر[2].

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢ : ١٤٤ .

٢ـ أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢ : ١٤٥ .

البرهان الثالث: برهان التضايف، وهو أن بعض المفاهيم تقع متضايفة، ولابد في المتضايفين من استدعاء مفهوم أحدهما للآخر على نحو الفعلية، أو الشأنية، وباب العلل والمعلولات من المتضايفين، وجميع أوساط السلسلة قد تم فيها التضايف، ولم يبق إلّا المعلول الأخير الذي ليس له معلول، فلابد أن تكون في السلسلة علة ولا علة لها حتى يحصل التكافؤ، والتضايف في جميع السلسلة من البدء والختام ومن طرف المعلول الأخير من العلة الأولى[١].

البرهان الرابع: ما ذكره الفارابي، وهو أن كل حكم ترتب على الأجزاء أو الأفراد فبطبيعة الحال يترتب على المجموع والكل.

وتوضيحه بالمثال: أنه إذا فرضنا خطاً طوله مائة ذراع وقطعنا ذلك الخط إلى عشرة أقسام، وكان كل قسم ينحل إلى أجزاء غير متناهية، يثبت هذا الحكم للمجموع وهو مائة ذراع؛ لترتب الحكم على الأبعاض، وهي كل عشرة عشرة.

وإذا عرفت المثال فينطبق على المقام أنا إذا نظرنا إلى بعض السلسلة وأفرادها من الموجودات، ورأيناها محتاجة إلى علة في تحققها ووجودها، وهذا المعنى ينطبق على كل فرد فرد من أبعاض

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢ : ١٦٢ ، حيث جعله البرهان الرابع.

السلسلة، وعند ذلك فينتهي الأمر إلى علة لا ترتبط بغيرها، وبها تنقطع سلسلة التسلسل.

وهذا الوجه وإن لم يختره كثير من أرباب الفلسفة، ولكن عند التأمل برهان على امتناع التسلسل.

التسلسل التعاقبي

إن التسلسل التعاقبي قد عرفت من البيان السابق أنه لابد من التعدد في سلسلة العلل والمعلولات من غير نهاية، وأن تكون تلك السلسلة على فرض وجودها كلها فعلية لا تقديرية، فإذا لم يتم هذان الشرطان من فعلية كل واحد من السلسلة، وأن يكون الترتب والتعاقب على وجه العلية والفعلية، فلا يعتبر تسلسلاً في مصطلح الفلاسفة، فلو كان هناك أشياء موجودة وغير متناهية، ولكن لم يكن فيها عنوان العلية، ولا ترتب بعضها على بعض، فلا تعتبر تلك السلسلة من باب التسلسل المصطلح وإن كانت متعددة في وجوداتها ومتعاقبة وغير متناهية، وأن هذا ليس من التسلسل في شيء، وذلك نظير مخلوقات الباري التي هي على طبق علة وهي غير متناهية.

ملاحظات على ما تقدم من مباحث الدور والتسلسل

قد عرفت أن بطلان الدور لتوقف الشيء على نفسه، إما بالواسطة أو من غير واسطة، ولا دور فيما إذا توقف أحد الأمرين على الآخر من جهة، وكان توقف الآخر على جهة أخرى.

وبطلان الدور والتسلسل ضروري؛ لأن الشيء إن كان علة لشيء كان مقدماً عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين، هذا في الدور الصريح، وإذا تعددت المراتب كان الدور مضمراً، ويختلف في كثرة الوسائط وقلتها، وذلك كما تقدم منا بيانه، من توقف المادة على الصورة من جهة، وتوقف الصورة على المادة من جهة أخرى، فإنه لا يستلزم الدور كما هو واضح.

وأن بطلان التسلسل واضح، وقد أقيمت عليه الأدلة العقلية.

وقد أورد على برهان التطبيق بأن هذا التطبيق لا يقع إلّا في الوهم والخيال، وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي

لا يرتسم في الوهم، ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق بينهما في الوجود.

فإذاً، يتعين بأن يكون المبتدئ من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئ من السنة المتأخرة، ولا يمكن ذلك إلّا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئ من الآن، ويكون الأنقص متناهياً، والزائد عليه بمقدار المنتهي إليه يقع متناهياً، فيكون الكل متناهياً.

وهذا التقريب يرد عليه أمران:

أولاً: أنه مع فرض عدم التناهي فحذف بعض أحد السلسلتين لا يوجب تناهي السلسلة الأخرى؛ لأن حسب الفرض أن لا تناهي في السلسلة، ونقصان أحد السلسلتين وزيادة الأخرى مع فرض أن السلسلة غير متناهية لا يوجب هذا الفرض التناهي؛ لأنه لا يطابق ما ثبت فيه التسلسل.

وثانياً: أن ذلك الترتيب والزيادة والنقصان في السلسلة إنما هو في عالم الخيال والواهمة، لا في عالم الواقع والحقيقة على تقدير ثبوت التسلسل، وأن الزيادة والنقصان إنما تفرض في طرف المتناهي، لا فيما فرض فيه التسلسل وغير التناهي.

الخير والشر

هـذا الـبحث وإن تقـدم إجمـالاً، إلّا أن المناسـب هـنا بـيانه تفصيلاً :

الوجـود خيـر محض، والعـدم شـر محض، والأمـثلة واضـحة، ورب وجود بالقياس إلى آخر يكون ذلك الآخر أكمل منه، فيتعلق بـذلك الوجـود الـشر أيـضاً؛ لعـدم كـمال الوجـود تمامـاً، وهـذا رأي أفلاطـون، فـإن العقـرب من حيـث كـونه لـه قـدرة فـي قـتل شـخص كمال، وإن كان بالإضافة إلى وجود آخر عدماً وشراً.

فالخير منسوب للوجـود، والـشر منسوب إلى العـدم، أو لعـدم كمال الوجود، فدائماً ينسب الشر إلى العدم المضاف إلى الوجود.

رأي أرسطو في الخير والشر

إن أرسطو قسم حالات الخير والشر إلى أقسام متعددة:

أولاً: الخير المحض.

ثانياً: ما كثر خيره على شره.

ثالثاً: ما كان كله شراً.

رابعاً: ما كثر شره على خيره.

خامساً: ما تساوى شره وخيره.

وجعل حالات الخير والشر من أنحاء الوجود وأطواره، ولم يجعل الشر تابعاً للعدم كما يراه أفلاطون.

ثم اختار أن الخير المحض لابد وأن يوجده الحق تعالى، وكذلك إذا كان خيره أكثر من شره؛ لأن الشر القليل لا يمنع الخير الكثير، ولو امتنع الخير الكثير للشر القليل لكان الشر كثيراً جداً، ويمتنع من الحق تعالى صدور الشر، أو ما كان الشر أكثر أو مساوياً للخير؛ إذ لا سنخية بين الشر والموجد الحقيقي وهو الله تعالى، وأن الموجد الحقيقي هو الخير المحض، ولا تصدر منه الشرور إلّا إذا

كانت تابعة للخير الكثير، وهي قليلة؛ لأنه إذا لم يوجد الخير الكثير كان شراً كثيراً.

وهذا الرأي لا يتناسب مع البراهين الحكمية؛ حيث إن الشرور ليست أموراً وجودية، وإنما هي أمور عدمية، فكيف تصدر من الملك الحق المبين؟!

مضافاً إلى أن الخير بما هو لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين، الأولى أنه خير، والثانية أنه شر.

وكما تمتنع الشرور الكثيرة لعدم السنخية بينها وبين الواجب، تمتنع أيضاً الشرور القليلة لذلك البرهان.

الثنوية

الثنوية يرون أن للخير إلهاً، وللشر إلهاً، ويعبرون عن إله الخير باليزدان، والشر بالأهريمن، وأنه لا يمكن صدور الشر والخير من إله واحد، فلابد أن يكونا من إلهين، وإلّا لكان المعلول من غير سنخ العلة.

نعم، قد يكون الخير يلزمه شر في الجملة، ولكن لا يمتنع أن يكون خيراً؛ فإن الخير الكثير لا يمنعه الشر القليل.

ولازم رأي الثنوية أن لا يصدر من إله الخير إلّا الخير، ولا يصدر الشر ولو كان قليلاً، ولا يصدر من إله الشر إلّا الشر، ولو كان الخير قليلاً.

ومن الواضح جداً أن مبنى الثنوية لا يتناسب مع التوحيد الحقيقي، وأنه من الأغلاط الواضحة تعدد الآلهة، وأن صرف الوجود ومحض النور لا يقع متعدداً، وسيأتي في باب التوحيد بطلان هذا المسلك بوضوح.

رأي صدر المتألهين

إن الواجب عنده هو الوجود من غير حد ولا قيد، وإن الصادر منه هي مراتب الوجود، وليس الصادر منه هي الحدود والماهيات؛ إذ لا حقيقة لها ولا عينية ولا خارجية لها، فالتجلي والظهور والثبوت والعينية هو للوجود، ولما كانت الماهيات في الحقيقة هي حدود الوجود ومراتبه وعند تحقق الوجود تظهر آثار الماهية من الشرور والآثار والنقائص فإن كل ذلك تابع للماهيات، ولكن لا تظهر آثارها إلّا بظهور الوجود، وأن ظهور الشرور التي هي من توابع الماهيات لا يوجب منع فيضه المقدس؛ لأنه الفياض المطلق؛ حيث إن الوجود بالأصالة لا تمنعه الشرور بالعرض.

وأنت إذا تأملت هذا الرأي وجدته عين مذهب أفلاطون، ولكن جاء صدر المتألهين ببيان وخطابة أخرى، وأن كثيراً ممن يراجع الأسفار يجد أن كثيراً من تعبيراته هي تعبيرات الشيخ الرئيس أو غيره ولكن يأتي بها بقالب أوضح وأجلى.

وعلى كل فما يراه أفلاطون يتوافق مع التوحيد، ورأي

أفلاطون في هذا المقام للتوحيد أقرب؛ إذ قد التزم أرسطو بأن الشر له وجود، وأنه مستند إلى الخالق، وهذا المعنى لا يتناسب مع ذاته المقدسة المنزهة عن إيجاد الشرور.

البسيط كل الحقيقة

إن ذات الواجب تعالى هو البسيط من كل الجهات الذي لا يمكن التركيب فيه، لا تركيباً خارجياً كتركيب المادة والصورة، ولا تركيباً ذهنياً كالجنس والفصل، وليس غير الذات المقدسة بهذه الحالة من البساطة الحقيقية، فإن الوجود الحقيقي لا يشوبه التركيب ولا عروض الماهيات والحدود عليه.

والإشراقيون وإن ذهبوا إلى أن العقول المجردة آبية عن التركيب والماهيات، ولكن مع ذلك التزموا بالتركيب في مقام التحليل العقلي، وهذا لا يجري في الواجب.

وعلى كل فكل ما عدا الله تعالى فهو محدود، وكل ما كان محدوداً فليس بواجب الوجود.

وقد ذهب الإشراقيون وتبعهم على ذلك صدر المتألهين إلى أن العلم الإجمالي في الذات المقدسة يبرز في مقام فعلية الأشياء ووجودها بصفاته الفعلية، كخالق ورازق ومفيض ورحمان ورحيم، فيكون العلم الإجمالي في مقام الذات المقدسة، والتفصيلي في

مقام الصفات الفعلية، ويكون ذلك التفصيل عين ذلك الإجمال، وشبهوا ذلك بالنفس حين اشتمالها على العلم الإجمالي، وخالقيتها للأشياء في مقام العلم التفصيلي، وأن الله خلق الإنسان على مثال صورته، وليس غرض الفلاسفة المحققين انطباق حقيقة النفس وأفعالها على الواجب، وإنما الغرض من ذلك هو التمثيل، كما مثلوا الواجب بالنقطة في مقام انتزاع الخطوط منها، وإلّا فمقام الحق خفي عن أذهان البشر، كما قال سيد البشر صلى الله عليه وآله: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك»[1].

واعلم أن كاشفية المعلول عن وجود العلة على نحو طريق الإن، وأما كاشفية العلة عن المعلول فهو عى طريق اللم، وهذه المعرفة التي من طريق اللم هي التي عليها الصديقون والأبرار.

قال الشيخ الرئيس: إن معرفة التوحيد من الواجب إلى الممكن هي معرفة الصديقين، قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ﴾[2]، و «يا من دلّ على ذاته بذاته»[3]، وأن معرفة الوجود بما هي دالة على معرفة الواجب، ومعرفته دالة على معرفة الموجودات الممكنة، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ

١ـ عوالي اللآلي ٤: ١٣٢، ح ٢٢٧.

٢ـ سورة آل عمران، الآية ١٨.

٣ـ بحار الأنوار ٨٤: ٣٣٩، ح ١٩، دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام.

شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] وأن كل موجود يعرفه بمقدار نفسه واستعداده لا معرفة تامة؛ إذ لا يعرف الله إلّا هو.

وقال إمام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام: «الذي لا يدركه بُعد الهم، ولا يناله غوص الفطن»[2].

١ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

٢ـ نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ٣٩، خطبة ١.

إلفات نظر

اعلم إذا كانت الجملة من الموجودات شيئاً موجوداً ممكناً، فموجدها بالاستقلال، أما نفسها وهو ظاهر الاستحالة، وأما جزؤها وهو أيضاً محال؛ لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه، ولا معنى لاستقلال الموجد إلّا استغناؤه عما سواه من كل موجود، وإلى الواجب تنقطع سلسلة المعلولات؛ لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب بالذات، وأن السلسلة كلما فرضت أنها ممكنة فلابد وأن تنتهي إلى الواجب.

وقد أطال بعضهم في هذا البحث من أن السلسلة وأجزائها ممكنة، أو أجزاؤها واجبة وبعضها ممكنة، وأنه إذا حصل التركيب من الأجزاء الواجبة والممكنة فهل يحصل وجود ثالث من الممكن والواجب أو لا يحصل معنى ثالث؟

وكل ما ذكروه فروض عقلية لا واقع لها في الخارج، وأن الوجود الرابط مهما بلغت السلسلة فيه فلابد وأن تنتهي السلسلة إلى وجود بالذات مستقل بكل معنى الكلمة، وما ذاك إلّا واجب

الوجود، فما أطالوا في البحث هنا في النقض والإبرام من اتحاد سلسلة العلل في الإمكان أو تركبها من الإمكان والوجوب الذاتي لا موضوعية له، وما هو إلّا مجرد فروض وتصورات.

رب النوع

ذهب أفلاطون إلى أن كل نوع ـ كالإنسان والجمل والبقر ـ يديره وجود روحاني.

فمثلاً: القوى من المغذية والنباتية في الإنسان لابد لها من وجود روحاني يديرها، ولا يسعنا أن نقول: هي النفس؛ لأن النفس قد تغفل عن بعض الأشياء ثم تعقلها، ولو كانت تحت نطاق النفس لما غفلت عنها النفس، فلابد أن يكون المدير لها ولأفعالها وجوداً من عالم المجردات، وهي المعبر عنها بالمثل الأفلاطونية.

وأول أرسطو ما ذهب إليه أفلاطون إلى الصور العلمية العارضة على الواجب التي بتوسطها تنشأ العوالم المادية، وتنظم على حسبها، إلّا أن عبارة أفلاطون آبية عن هذا الحمل، ولو كان كما يقول أرسطو لما احتاج الأمر إلى هذه التقريبات البعيدة من مذهب أفلاطون.

الدليل الثاني وسيأتي مفصلاً في باب العقول، وهو قاعدة إمكان الأشرف، وأن الوجود من الحق في إيجاد الموجودات أن

يكون على الترتيب من تنزل العالي في مراتبه إلى الوجودات الضعيفة الناقصة السافلة.

والتحقيق: أن البرهان الأول لا يكون دليلاً في إثبات ما ذكره أفلاطون.

وأما الدليل الثاني فإن أغمضنا المناقشة عنه فلا يثبت إلّا العقول دون المثل الأفلاطونية، وهذا ليس ببرهان عقلي، وإنما هو مجرد فرض، ولعل غرضهم وجود الملائكة على اختلاف مراتبهم، وإن قصرت عباراتهم عن تأدية ذلك.

نظرية صدر المتألهين

قد وافق صدر المتألهين شيخ الإشراق فالتزم بالمثل الأفلاطونية، وفي الأسفار ـ بعد نقل كلمات شيخ الإشراق ـ ذهب إلى أنها في غاية اللطافة، ولكن يرى أن الأدلة التي ذكروها في المثل الأفلاطونية لا تدل على إثبات المطلوب؛ لأنه لم يعلم أن تلك المثل هل هي مشابهة لعالم المادة، أو أنها مشابهة للنوع والصور العقلية، وهناك فرق بين تحقق هذه المثل والموجودات الخارجية.

وظاهر كلمات أفلاطون وأتباعه ـ على ما نقل عنهم ـ موافقة الشق الثاني، وعقيدتهم في رب النوع والمثل الأفلاطونية أن الفرد المجرد العقلي لكل نوع من الأنواع المادية موافق لما ذهب إليه القدماء من حكماء اليونان.

ولكن يقول: إن المقصود من كلمات القدماء أن لكل نوع من العالم الجسماني فرداً مجرداً، وهو عقلي، وأن هذا الفرد المجرد موافق للمادي في أصل الحقيقة والذات لا في أطواره وشؤونه،

ولكنه مخالف لعالم المادة باعتبار اللوازم المادية.

وهذا التنافي لا يضر في الاتحاد الذاتي بينهما، ولا يتحد مع أفراد الماهية في اللوازم كاليدين والرجلين، وأن كل ما في عالم الماديات أمثال ومراء لعالم العقول والمثل، وهو تابع لذلك العالم، وينتقل هذا العالم في تجلياته إلى ذلك العالم.

الغاية والأغراض والمنافع

إن البحث عن الغاية كما عرفت من أهم مباحث الحكمة، ولكل شيء غاية مترتبة عليه إلاّ في الواجب سبحانه، فإن وجوده عين الغاية، ولو بطلت الغاية وترتبها على الشيء لانسد باب الإيجاب والوجود، وكان التعطيل في الفيض الإلهي محققاً، وهو خلاف البراهين.

فالمهم في الجهة الفلسفية هي الغايات وترتبها على الموجودات، ولا يهتم الفيلسوف بالمنافع والثمرات؛ حيث إنها ربما تحصل وقد لا تحصل.

وأما الأغراض فهي تلك الحدود للشيء، وليس عين وجودها عين وجود الغاية، فينشأ الغرض من لحاظ الغاية وترتبها، فالذي يهم الفيلسوف هو البحث عن الغاية، وإلّا لعطل التكوين.

وأن الغاية كما عرفت قد تكون سبباً للفاعلية، وقد تكون عين الفاعل كما في الواجب، وعندما كان الفاعل يفعل الشيء لترتب الغاية عليه يسمى غرضاً.

ولما كان كل غاية تتبع الغاية القصوى وهو وجود الحق فلابد أن يكون النظام التكويني على أتم الوجود وأكمله، وأن الغاية التي يترتب عليها النظام يراد بها النظام الكلي للعالم، ولا يراد بها النظام الجزئي.

وأن المصلحة الجزئية تندك بإزاء المصالح الكلية.

وأن اندكاك المصالح الجزئية عند النظام الكلي هو من توجه سير النظام الكلي إلى الأصلح، والنظام الكلي يتحقق وإن استلزمه بعض الشرور والسيئات، وأن لكل شيء غاية حتى في الطبائع، ولكن تمنع الموانع في بعض عن تحقق الغاية في الأمور الطبيعية.

نظرة حول الغاية

إن الغاية ما لأجله يوجد الشيء، من غير فرق بين الدوام والاتفاق، فإن الاتفاق لابد أن يكون له فاعل وغاية، ولكن على وجه الندرة، وأن تأدية الأسباب إلى المسببات إن كانت دائمية أو أكثرية سميت أسباباً ذاتية، وإن كانت نادرة سميت اتفاقاً بهذا المعنى، وهو أمر معقول، ولا يطلق فن على ما لا غاية فيه ولا فاعلية له، وإنما ينسب إلى الاتفاق؛ لعدم العلم بالسبب كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الإشارات.

فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض، وغايته غاية بالعرض، والبخت اصطلاحاً ما كانت غايته مهمة كالكنز عند حفر البئر، والاتفاق أعم من المهمة وغيرها.

واعلم أن الإنسان الكامل غاية الإيجاد، وغايته وجود الواجب تعالى، وأن الأشياء خلقت للإنسان، كما في الحديث القدسي:

«عبدي خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي»[1]، وإلى ذلك نظر العرفاء من أن العلة الغائية من إيجاد العالم الإنساني هي رؤيته تعالى بذاته في مرآة عين الإنسانية، وقد تتكثر وتترتب الغايات؛ لأن كلماته فيضه من غير انتهاء، وكلماته التامة على مذهب فلاسفة اليونان هي النفوس والعقول، وأما الرسل والأولياء فعند الشرعيين وغاية الرسالة هي الحقيقة المحمدية كما صرحت به الأخبار وقام عليه البرهان.

والصورة تطلق على صورة الصور وهو الله، وعلى معان متعددة حسب اصطلاح الفلاسفة، من الصور الكلية والجزئية ونحوها، وما فيه القابلية، كالنطفة والفعلية، وإطلاقها على المعاني المتعددة بحسب الاصطلاح واستعمال الفلاسفة.

ثم اعلم أن الغاية قد تكون بالذات، وقد تكون بالعرض كالفاعل، وقد يكونا قريبين وبعيدين.

والمعلول لا يتخلى عن علته التامة، وإلّا لوجد في ظرف عدم وجود العلة، وهذا خلف، وكاف في إثبات المطلوب من غير حاجة إلى التكلفات الفنية في المورد.

١ـ الجواهر السنية في الأحاديث القدسية: ٧١٠.

الواحد لا يصدر منه إلا الواحد

إن البسيط من حيث ذاته ليس له إلاّ جهة ذاته، ويستحيل أن يكون هناك جهة أخرى، فلابد وأن يكون المعلول الأول واحداً، وإن تكثرت المعلولات بحسب الوسائل، ولو كان هناك حيثيتان فإما أن يكونا خارجين عن حقيقة الواجب فيلزم احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر خارج عن ذاته، ولازمه الدور، وإن توقف على أمور وراء ذلك فلازمه التسلسل، وإن كان جزء من حقيقته فيلزم أن يكون البسيط مركباً، وإن كان الجزء خارجاً عن ذاته فيلزم الدور والتسلسل.

وقد رد بعضهم هذا الوجه وجوز التعدد في المعلول؛ لأن الواجب له اعتبارات وصفات سلبية، وأنه قيوم، فإذاً يجوز التعدد في المعلول من هذه الجهة كما قالوه في باب العقل الأول من كونه مفاضاً، وكونه صادراً عن الواجب، وكونه ذا ماهية وإمكان، ومن هذا التعدد تعددت المعلولات.

والجواب: أن السلوب ليست إلّا أموراً اعتبارية ترجع إلى

معنى واحد، وهو أنه ليس بممكن، فلا تعدد، بخلاف العقل الأول فإنه يرجع إلى أمور واقعية، ومن أجل ذلك تعددت المعلولات.

وقد اختلفوا في أن المعلول الأول هو العقل الأول كما عليه غالب الفلاسفة، أو الوجود المنبسط والنفس الرحماني وعليه العرفاء.

وقد جمع بين الأمرين صدر المتألهين، فقال: الجود السبحاني أنه بعين تحققه وفي أوائل ثبوته ينطبق على العقل.

ولا يخفى ما فيه من عدم البرهان لما ادعوه.

ثم إن الوجود يتكثر بحسب الماهيات وتعددها عرضاً وطولاً، وإن جوزنا سابقاً صدور حقائق ووجودات متعددة من الواجب تعالى، وأن هذا المعنى مما يوجب عظمته؛ إذ يؤثر في الموجودات المتعددة من غير سنخية بينه وبينها، ولا أقل من التشكيك؛ لما ذكروه من أن الوجود والموجود واحد، وأن بعين الوحدة كثرة؛ لأن الموجودات ليست إلّا على نحو الاستعداد لفيضه، فلا يعقل أن تكشف ذاته وفاعليته.

المعلول الواحد لا يكون عن علتين

اعلم أنه لا يعقل استناد المعلول الواحد والوجود غير المتعدد عن علتين تامتين، فإنه إذا استند في تمام وجوده إلى علة وجهة خاصة فلا يعقل أن يستند المعلول إلى جهة أخرى تباين تلك الجهة الأولى، فإنه من المحال أن يستند الوجود الواحد إلى علتين متغايرتين وجهتين متباينتين، ولازمه استناد الواحد بما هو واحد لأمرين متباينين، وذلك من الخلف الواضح.

ولابد أن يستند حينئذ إلى مجموع العلتين، فيرجع الأمر إلى علة واحدة جامعة وقدر مشترك بينهما، وإذا لم يستند المعلول إلى الجامع بينهما ولا إلى أحدهما كان وجود المعلول لا عن علة، وهو خلف واضح.

وإذا تعاقبت العلتان على معلول واحد وتواردتا عليه فيكون من قبيل ما كان أصل وجوده بعلة، ودوام وجوده بعلة أخرى، وهو واضح البطلان، وإلّا فلو عدم وجوده وجاءت له علة أخرى فهو من الوجودين لا الوجود الواحد.

ولما كان كل واحد من آحاد السلسلة معلولاً كان الكل معلولاً، فلابد من علة يلزم من وجودها وجود الكل ومن عدمها عدم الكل، فبملاحظة طرف الوجود يكون هذا البرهان هو البرهان الأسد الأخصر، وبملاحظة العدم والانتفاء يكون برهان الترتيب.

وأنه لو تسلسلت العلل والمعلولات، بمعنى أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتب من علل ومعلولات إلى ما لا نهاية له، متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف، وهما السابقية على ما بعده، والمسبوقية لما قبله، إلّا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، وليس بسابق على شيء، والمتضايفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر.

فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر يجب أن يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق أزيد من السابق من حيث هو سابق، فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقاً بشيء، ويحصل التكافؤ والتضايف بين العلة والمعلول، وينتهي عدد المسبوق أيضاً؛ لأنه زايد على عدد السابق بواحد، وهو المعلول الأخير.

الفاعلية تقتضي السنخية عند أكثر الفلاسفة

قد تعرض أكثر الفلاسفة في هذا المقام إلى أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، والكثير من الكثير، ولابد من السنخية بين العلة والمعلول؛ لأن المعلول مرتبة من مراتب العلية، فلابد من السنخية.

وقد قرب الفلاسفة أن الواحد البسيط من كل جهاته لا يمكن أن تصدر منه أشياء متخالفة في الحقيقة والتقرر، ولا تقع متعددة.

وتوضيحه: هو أن الواحد من جميع الجهات لا تركيب فيه أصلاً، وليس فيه جهات متعددة ولو عقلاً، ولا يتصف بصفة إلّا بعين وجوده، فهو المنزه عن الماهيات والحدود، والمنزه عن التعدد والقيود، ولا تتوقف فاعليته على شرط من الشروط، وإذا كان فاعلاً لمتعدد في عرض واحد يجب أن يكون منشأ للمتعدد، إما بأن يكون من حيث ذاته منشأ لشيء وبخصوصيته الطارئة عليه لشيء آخر، أو يكون بخصوصية منشأ لشيء وبخصوصية أخرى منشأ لآخر، وكيف كان فيتركب البسيط، وهو خلاف الفرض.

وقد أورد فخر الدين الرازي على استدلال الفلاسفة بأن الشيء الواحد قد تسلب عنه أشياء متعددة، نظير ما لو قلت: زيد ليس بلئيم ولا جبان، وليس بمتهور ولا أحمق، وقد يتصف بصفات إيجابية متعددة، فتقول: عالم وحكيم وكريم ونحو ذلك، وعلى هذا فلا مانع من كون الواحد تنشأ عنه أشياء متعددة، كما تحمل عليه الصفات الإيجابية والسلبية المتعددة.

وقد أجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات بأن عروض سلب الشيء عن الشيء، وكذا اتصاف الشيء بالشيء، وقبول الشيء للشيء للمسلوب عنه والموصوف والقابل، لا يكفي فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل، بل لابد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر في الذات حتى يصح عروضها للذات، ففي عروض السلب لابد من وجود المسلوب عنه، ووجود المسلوب، أي تقرر المسلوب بما هو مطلوب، أعني فقده وعدمه في المسلوب عنه، فإنه لو لم يشتمل على عدم المسلوب لم يعرضه سلب المسلوب عنه.

وكذا في عروض الاتصاف بصفة زائدة، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه، وإلّا لما اتصف بتلك الحالة.

وكذا في عروض القبول للشيء، لابد من تقرر القابل، وتقرر المقبول فيه، بمعنى أن الشيء بحيث يصح وجود المقبول فيه؛ إذ لو

لم يكن كذلك لم يعرضه القبول، فعروض السلوب الكثيرة وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة إنما تكون كثيرة إذا كان المنشأ متعدداً، وأما إذا لم يكن متعدداً فيصح انتزاع أشياء عن منشأ واحد، وهذا بخلاف صدور الشيء فإنه أمر ربما يكفي في عروضه للشيء مجرد ذات الشيء من غير حاجة إلى أمر آخر فيه، وذلك إذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته.

ومحصل الجواب: أن ما ذكر من النقوض، أعني كون الواحد قد تسلب عنه أشياء كثيرة، وكونه قد يتصف بصفات متعددة، وكونه قد يقبل أموراً متكثرة، إن أريد به الواحد من جميع الجهات فهو باطل مردود؛ لأن الدليل تام في ذلك، والحكم ثابت كما تقدم، وإن أريد به الواحد العددي فالدليل غير جار فيه.

نظرتنا حول الموضوع

إنك بعدما عرفت من بياننا تعرف أن هؤلاء قاسوا عالم المجردات من الذات الأحدية على عالم الطبيعة، وقد عرفت أن السنخية بين العلة والمعلول لا تخرج عن عالم الطبيعة إذا كانت العلة والمعلول من عالمها، وليس عالم الطبيعة إلّا استعدادات وقابليات، وليس عالم الطبيعة في علله ومعلولاته إلّا مجرد الاستعداد، وإلّا فالعلة الحقيقية في كل شيء ليس إلّا مجرد ذاته المقدسة، فإذا كان العالم كله من عالم الاستعداد والقابلية فكيف يجزم الفيلسوف بنظام عالم العلية الحقيقية وهو الله تعالى؟!

وكيف يعرف عالم قدرته وإرادته؟!

وكيف يجزم بذلك ولا أقل من الشك والتردد، كما بينا؟!

وكيف يؤخذ بضرس قاطع ما رتبه فلاسفة اليونان حتى اضطروا أن كيف صارت العقول؟!

وكيف وجدت النفوس والطبائع فالتزموا بتعدد العقل الأول من حيث نفسه وإمكانه وتعلقه بالواجب؟! ومن هذه الجهة تعددت

مراتب الوجودات، وما ذاك إلّا تحديد لقدرة الله، وتقليد لأفلاطون وأتباعه وأرسطو ومن وافقهم في عالم الخيال، وقد انكشف في العصر الحديث كما بيناه اشتباههم في الأفلاك وأنها مدركة حساسة، فإنه قد ظهر في العصر الحديث خطأ ذلك، ولو كان ما ذكره فلاسفة اليونان حقاً لصرحت به رسالة السماء على لسان الأنبياء، وكشفوا حقيقته أكثر مما حرره فلاسفة اليونان التي اتبعت تصوف الهند ومصر في سالف الزمن.

ثم إن صدر المتألهين قرب كلامهم بأن الواحد المعلول للواجب هو الوجود المنبسط المعبر عنه باللابشرط والفيض المقدس، وهو الوجود الظلي الذي يختلف باعتبار مراتبه وماهياته، وهذا لا يوجب تكثراً في حقيقة الوجود، فهو واحد وإن اختلفت مراتبه وانتزعت عن مراتبه الماهيات والعقول على مراتبها.

ثم إنهم بناء على أن الصادر الأول وهو العقل الأول هو الوجود المنبسط على العقول وغيرها، وتعددت الموجودات باعتبار حده وإمكانه، وتعلقه بالواجب، فإنه لا برهان على ما ذكروه والتزموا به، وإنما هي تخيلات فلسفية، فيجوز أن يكون هو أول مجرد، ثم تأتي الموجودات طولية وعرضية من غير أن يكون هو منشأ لوجودها.

وإن كان من راجع كلماتهم لا يراها ناظرة إلى أن العقول

وغيرها صادرة عن العقل الأول، وإنما الكل صادر من الله تعالى، وترتب العقول والنفوس إنما هو من قبيل الشرائط لقابلية المعلول من الموجودات، وليس ذلك من شرائط فاعلية الفاعل حتى يكون ـ والعياذ بالله ـ احتياج العلة الفاعلية منه تعالى إلى الشرائط، وإلى العقل الأول وسائر العقول.

وأنت عند التأمل لا ترى ما ذكره صدر المتألهين منطبقاً على ما ذهب إليه فلاسفة اليونان من العقول وترتبها.

ومن هنا يتضح أن مقصودهم من الوجود المنسوب إلى الله تعالى هو الوجود لا بشرط، ثم يتنزل ذلك الوجود إلى مرتبة القوة التي لا فعلية لها، وكلما قرب إلى المبدأ تخلى عن الضعف واندكت الماهيات في نور الوجود، فالمؤثر ليس إلّا الله، وإنما مراتب الوجود من شرائط متممية القابل فلا تفويض لمخلوقاته، لا من العقول، ولا من الرسل، ولا من العقل الأول أو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بل الكل متفان في ذاته، وآلة ورابط في قدسه، فهو العلة والمصدر، ولا تفويض لكل أحد في الوجود والإيجاد، ولا حول ولا قوة إلّا بالله، ولا وجود ولا صدور إلّا منه، ولا قوة لشيء إلّا من إفاضته.

إشراقات ونتائج

لابد من التلازم بين وجوب العلة ووجوب معلولها، ولابد من المرجح في المعلول في تحققه ووجوده وخروجه من اللا اقتضاء إلى الوجود؛ حيث إنه ليس بواجب ولا ممتنع، ولابد أن تنتهي السلسلة في الترجيح إلى واجب الوجود، وأن فاعليته سبحانه على نحو الدوام، ولا ينقطع الفيض منه تعالى كما بينا.

وثانياً: أنه على ضوء المباحث السابقة قد عرفت أن العلة تحكي المعلول حكاية تامة؛ لإحاطة كل علة بمعلولها، وليس المعلول إلاّ رشحة ولمعة من لمعات العلة.

وأما المعلول فعلى خلاف ذلك فإنه يحكي العلة حكاية ناقصة؛ حيث إن المعلول لا يحيط بالعلة، وأن العلة الحقيقية لها مقام الشهود على المعلول، والمعلول حاضر عند علته، ولذا حكم الفلاسفة بأن العلة تكشف المعلول على وجه الكشف البرهاني اللمي، ولا يحكي المعلول العلة إلّا على وجه البرهان الإني.

ثالثاً: أن من نتائج امتناع التسلسل أن العلل كلها متناهية، وأن

في كل واحد مبدأ أولاً، وأن المبدأ لجميع العلل واحد، وأن العلة الفاعلية والغائية أقدم من الصورة، وأن العلة الغائية علة للفاعلية، وإذا تناهت العلة الفاعلية والغائية تناهت العلة المادية والصورية وانتهى كل شيء من المادة والصورة إلى ما كان وجوده عين غايته وفاعليته، وهو الحق تعالى.

وأن كل ممكن من لوازمه أن يكون بعد العدم ووجود الشيء من إفاضة علته، فنفس الذات مع قطع النظر عن أي شيء من صفة الحدوث هي الهوية الإمكانية، وهي نفس اللا اقتضاء، وهي لا تقتضي الإيجاد، ولابد أن تستند تلك الهوية ولو بآخر السلسلة إلى وجود الواجب، فتكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل الحقيقي، ولابد أن ينتهي الوجود الإمكاني إلى وجود يكون هو بذاته فاعلاً، وفاعليته وغايته لذاته لا لأمر عارض له، وتكون المعلولات الوجودية من لوازم ذاته ووجوده.

والغاية التامة وهو وجود الحق، وهو الجواد الذي أفاد غيره كمالاً في جوهره، أو في أحواله وعوارضه من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه، فهو الجواد، وفعله الجود والخير المحض.

وأن كل فاعل إذا فعل لغرض وغاية فإنه يؤدي إلى شبه عوض، وهذا ليس بجواد على الإطلاق، ولا فعله الجود.

وأن جميع الموجودات بحسب ذاتها وفطرتها متوجهة نحو

غايات حقه، وأغراض صحيحة، وأن الغاية في الجميع هو الخير الأقصى والمبدأ الأعلى.

وأن التأمل قاض كما يقوله العرفاء بأنه ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي، وإنما وجودات الممكنات ليست إلّا تطورات الحق بأطواره وتجلياته وشؤونه الذاتية، وإن كانت بعين تجلياتها عين تعلقها بذاته وفنائها بقدسه، وإلّا لكان منافياً لكون الممكنات نفس التعلق بالذات المقدسة.

وأن حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط لا بحيث أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند العرفاء والسالكين إلى الحق بالمرتبة الأحدية المستهلك فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمى أيضاً جمع الجمع وحقيقة الحقائق.

وإذا أخذت بشرط شيء فإما أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المعبر عنها عند العرفاء بالواحدية ومقام الجمع، وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية.

وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات.

وأما الماهيات فلها واقعية في عالمها، فلذا تستند الشرور والأعمال الرديئة إليها، ويجل كمال الوجود وهو الله عن النقص والشرور، وأن الإيجاد والإفاضة والرحمة واللطف من قبله تعالى، وأما الشرور والأعدام والنقص فهو من قبل الماهيات والأعيان الثابتة بمصطلح العرفاء.

فظهر مما بيناه أن الذات الأحدية في كل واحد من مرائي الماهيات بحسبه، وليس لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة، وإنما هي مرائي للوجود، وقد صرح الشيخ محيي الدين العربي في كتابه الفتوحات المكية بأن الإنسان حينما يرى صورته في المرآة فإنه يقال: رأى صورته، ولم ير صورته، فهي منتفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة[١].

وقد أكد صدر المتألهين في أسفاره ما ذكره الشيخ محيي الدين العربي بما حاصله: بأن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة، ولا عين الذات الواجبية؛ لقصوره ونقصه وإمكانه، ولا مفصولاً عنها بالكلية؛ لعدم استقلاله في التحقق[٢].

١ـ أنظر: الفتوحات المكية ١ : ٣٠٤.

٢ـ الحكمة المتعالية ٢ : ٣٥٦، فصل ٣٣، في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي الإله عليها.

وأن وجود الحق لا وجود يماثله، ولا وجود يقابله، وهو أكمل من كل وجود ومبدأ للموجودات والكائنات، وأن فاعليته نهاية الأسماء الحسنى، ولكل اسم من أسمائه تعالى مظهر وإشراق، وكل وجود من الممكنات مرآة لمرتبة خاصة من الموجودات، وكيف تحكي المعلولات علة غير متناهية ووجوداً لا حد له وهو سبحانه العلة التي لا حد فيها؟!

وقد عرفت منا أن الوجود الأقدس والوجود المنبسط قبل تعيين الوجود الخاص، وليس معنى فاعليته إلّا التجليات وظهور أسمائه دون التأثير والتأثر والفعل والانفعال، جل ربنا عما تقتضيه العلة المادية من التأثير والتأثر.

وما حررناه من النتائج وإن بيناه في تلك المباحث إلّا أن المراد توضيح تلك البحوث وتأكدها في ذهن الطالب للفلسفة، الراغب للحكمة، طالباً من الله تعالى السير على الصراط المستقيم.

المواد الثلاث وانقسامها

إن كل واحدة من المواد الثلاثة، من الوجوب والإمكان والامتناع، تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير، إلّا الإمكان الذاتي فإنه لا إمكان له بالغير.

ويقصدون مما كان بالذات هو أن تكون الذات كافية في تحققه.

ويقصد الفلاسفة بالغير هو ما يتعلق بغير ذلك الشيء.

وأما بالقياس إلى الغير فيقصدون به أنه إذا قيس الشيء إلى غيره كان من الواجب أن يتصف به.

وتوضيح البحث: أن الأمور الاعتبارية كالماهيات مثلاً ليست من المعقولات الثانوية التي هي صرف عروضها واتصافها بالمعروض في عالم الذهن، وأن الاعتباريات منها ما لا عروض له، كالإمكان وهو سلب ضرورة الطرفين، وهذا السلب من السلب البسيط التحصيلي، لا من القضية المعدولة التي هي ثبوت السلب للموضوع الراجعة إلى قضية موجبة، وأن السلب البسيط ليس له

عروض لا في الذهن كالمعقولات الثانوية، ولا في الخارج كالبياض للجسم.

وأن الإمكان أمر واقعي، وليس من العدم غير القابل للوجود؛ إذ لا واسطة بين الثبوت والنفي، وإذا كان الإمكان منفياً لم يكن فرق بين نفي الإمكان وواقعية الإمكان؛ إذ من الواضح أن الأعدام بما هي غير متميزة، وإذا لم يكن هناك فرق بين حقيقة الإمكان وبين نفي الإمكان وسلبه لزم أن لا يكون الممكن ممكناً، وهذا خلف واضح؛ لأن الواقع أن الممكن ممكن، وأن نفي الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي، ونفيه هو نفي ذلك الإمكان العدمي، وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع العدمي، كما أنه فرق بين الأمر الوجودي وبين رفع الأمر الوجودي؛ ضرورة أن الشيء ورفعه متناقضان، سواء كان الشيء وجودياً أو عدمياً، فهما متمايزان قطعاً؛ لأن كون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما، كما أن كونهما وجوديين معنى اجتماعهما، بل المعتبر في النقيضين كون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً.

وأن الوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شيء نقيضان.

وإجمالاً: أن الوجوب اللحاظي والوجوب والإمكان اللحاظيين كل ذلك نسبة آلية، ولا تقرر لها في الخارج، ويلحظ بها

الإشارة إلى الواقع، وليس لهما مفهوم استقلالي، وإنما هي انتزاعات على طبق الواقع، بل من الواضح أن الأمر الاعتباري منتف عند انتفاء اعتباره، ولو لم يكن الإمكان واقعياً لكان منفياً؛ لعدم الواسطة بين الثابت والمنفي، ولو كان منفياً لم يكن فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان؛ لأن الأعدام غير متمايزة، ولو لم يكن فرق بين الإمكان وبين نفيه للزم أن لا يكون الممكن ممكناً، وهو خلف كما تقدم؛ لأن المفروض أن الممكن ممكن، وأن المعتبر في النقيضين كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، وأن صحة صدق اللاوجوب واللا إمكان على الممتنع، بل المعدوم المطلق دليل على أنهما لا يكونان وجوديين؛ إذ الموجود لا يصدق على المعدوم.

ثم إن الوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شيء نقيضان.

ومن الواضح أن اتصاف الواجب بالوجوب أمر واقعي، وأنه عين حقيقته، سواء اعتبره المعتبر أو لم يعتبره، بخلاف الوجوب الاعتباري الذهني فإنه قائم بالاعتبار.

والتحقيق: أن الوجوب كأخويه من الإمكان والامتناع؛ لكونه كيفاً للنسبة بما هي معنى حرفي آلي، يكون كالمتصف به آلياً حرفياً.

أما الوجوب بالذات فهو في الواجب تعالى؛ لأن ذاته المقدسة بنفسها كافية في ضرورة الوجود له تعالى، بدون حاجة إلى تعلقه بشيء آخر، ولا جهة تحديد في ذاته المقدسة.

وأما الوجوب بالغير وذلك كالممكن فإن وجوبه كان من ناحية غيره، وأن وجوده بوجود علته، ولولا العلة لما كان الممكن واجباً ولا موجوداً.

وأما الواجب بالقياس إلى غيره نظير وجود ،احد المتضايفين إذا قيس إلى وجود الآخر، وذلك نظير الفوقية بالقياس إلى ما تحت الفوق، فإن وجود الفوقية إذا قيس إليه وجود التحتية يأبى إلّا أن يكون للتحتية وجود.

ونظير ذلك أيضاً الأبوة والبنوة ونحوهما.

وأما الامتناع بالذات فهو من المحالات الذاتية، كشريك الباري واجتماع الضدين والنقيضين ونحوها من الدور والتسلسل.

وأما الامتناع بالغير فهو نظير عدم وجود المعلول لعدم وجود علته.

وأما الامتناع بالقياس إلى غيره نظير وجود ،احد المتضايفين كالفوقية والتحية إذا قيست إلى عدم الآخر، وفي عدم أحدها إذا قيست إلى وجود آخر.

وأما الإمكان بالذات وذلك كالماهيات الإمكانية؛ حيث إنها

في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا العدم، وتكون من حيث الوجود والعدم على نحو اللا اقتضاء.

وأما الإمكان بالقياس إلى الغير نظير الواجبين بالذات على سبيل الفرض، فإن فرض وجود أحدهما لا يأبى عن فرض وجود الآخر ولا عدمه؛ حيث إنه ليس بينهما جهة علية ولا معلولية، وليس الواجبان المفروضان من قبيل المعلولين لعلة سابقة.

وأما الإمكان بالغير فهو من الأمور الممتنعة؛ لأن الممكن بالغير إما واجب بالذات، أو من قبيل الممتنع ذاتاً، أو من الممكن ذاتاً؛ حيث إن المواد ـ كما عرفت ـ منحصرة في ثلاث، من الوجوب والإمكان والامتناع، وأن الأول والثاني مما يوجب الانقلاب كما هو واضح، وبسبب وجوده يرتفع العدم الزماني، وذلك نظير الأمور الطبيعية والحوادث المادية التي تتجدد في كل آن؛ لأن عدمها سابق على وجودها.

وأما القديم الزماني وهو الوجود الذي لم يسبق بعدم زماني، وذلك نظير الأمور الطبيعية التي توجد وتنصرم بحسب الحركة الجوهرية، وأن الحادث الطبيعي الذي يوجد بالحركة الجوهرية وينعدم هو اصطلاح صدر المتألهين في هذا الموضوع.

وقد اختلفت كلمات الفلاسفة من بعض الجهات، فذهب بعضهم إلى أن العالم مسبوق بالعدم الزماني، والسيد الداماد الملقب

بالمعلم الثالث ذهب إلى أن العالم مسبوق بالعدم الدهري.

والقول الأول: يراد به العدم في مرتبة الماهية، فالعالم لا اقتضاء له لماهية نحو الوجود والتحقق، وإن كان أزلياً بالمعنى العام دون الأزلي في قبال واجب الوجود، ويتحقق وجود الحادث بالفاعل.

والقول الثاني: أن العالم قد وجد في زمان وقد سبق العالم بزمان قبله.

وأما القول الثالث وهو مسلك السيد الداماد، وقد جعل السيد الداماد العوالم بنظرات ثلاث: الأول عالم الحق تعالى ويعبر عنه بالسرمد، والثاني عالم العقول ويعبر عنه بالدهر، والثالث عالم الطبيعة ويعبر عنه بعالم الزمان.

فالزمان وعاء للحركات والمتحركات السيالة، والدهر وعاء لما لا مادة ولا كم له، والسرمد وعاء له سبحانه وتعالى على وجه الفرض والتقدير.

وأن العدم تابع للوجود، فالاتصاف بعدم السرمد وعدم الدهر بالقياس إلى وجود السرمد والدهر.

ومراد السيد الداماد أن وجود المادة والطبائع بأنها معدومة في ظرف الدهر، كما أن الدهريات من العقول معدومة في ظرف السرمد، وهذا مبني على ما ذكره علماء اليونان، من وجود سلسلة

طولية من العقول والطبايع.

وقد تقدم منا أن هذه خيالات أحدثها فلاسفة اليونان، لا تقوم على برهان قاطع، وهي مخالفة لما جاءت به رسالة السماء والوحي الإلهي للأنبياء.

وللحكيم السبزواري نظرية مبنية على ما أسسه صدر المتألهين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، وأن هذا المسلك هو رأي النابغين من حكماء اليونان، وهو أن الذات المقدسة لا حدوث فيها ولا تغيير يعتريها، وإنما الحدوث لأسمائه، ولما تعلقت به أسماؤه من الوجودات الإمكانية المعبر عنها بعالم الأسماء، وهذا في الحقيقة وعند التأمل إطلاق القديم على الوجود الأزلي، وإطلاق الحادث على كل ما عداه، وكل مظاهر أسمائه، ولا مشاحة في الاصطلاح إن تم المبنى، ولكن قد عرفت منا إمكان تعدد الموجود، وأن هذا المعنى هو الموافق لتمام عظمته وقدرته تعالى، وإلّا فالسنخية إنما هي في عالم الطبايع والقابليات لا في عالم المجردات والعلية التامة.

الفرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي

إن الإمكان الاستعدادي يختلف عن الإمكان الذاتي من جهات:

أولاً: أن الإمكان الاستعدادي يكون أحد طرفيه فعلياً، والآخر عدمياً.

تقول: النطفة مستعدة لوجود الإنسان، فإذا نظرت إلى حقيقة النطفة، وجدتها أمراً خارجياً، قد تكيفت بكيفية خاصة، بأن تكون إنساناً، ونعبر عن النطفة بأنها مستعدة، واستعدادها لوجود الإنسان منها وهو المستعد له، فأحد الطرفين فعلي والآخر عدمي لا وجود له.

وثانياً: أن الإمكان الاستعدادي يشبه الفرع عن الأصل؛ إذ لو لم يكن إمكاناً ذاتياً بأن كان الشيء محالاً وممتنعاً بنحو من أنحاء الامتناع فلا يمكن أن يتصف الإمكان الاستعدادي بالاستعداد؛ لأن ذهاب أساس الشيء وما هو بالنسبة إليه كالأصل للفرع، فلا يمكن

تحقق الإمكان الاستعدادي؛ لأنه بناء على فرض ذلك الأساس وهو تحقق الإمكان الذاتي، والمفروض عدمه وعدم تحققه.

وفي الحقيقة أن الإمكان الاستعدادي قد توجه إلى جهة خاصة، كالنطفة لوجود الإنسان، ففيه نوع من التعين، بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لا تعيين فيه، بل هو باق على حالته من اللااقتضاء.

وثالثاً: أن الإمكان الاستعدادي والكيفية لحصول شيء آخر ينتهي عندما يحصل ذلك المستعد له، فالنطفة حينما يوجد الإنسان إنساناً لا يبقى لها عنوان الإمكان الاستعدادي، وهذا بخلاف الإمكان الذاتي فإنه على إطلاقه من حيثية ذاته، سواء تحقق الوجود أم لا.

ورابعاً: أن الإمكان الاستعدادي إنما يتحقق بعد تحقق محله وهي المادة، كالنطفة للإنسان، أما الإمكان الذاتي فهو بالنظر إلى حقيقة الشيء من حيث هو قبل أن يتصف بشيء من الأشياء، من محل أو طبيعة أو جوهر أو عرض.

وخامساً: أن الإمكان الاستعدادي حيث تلبس أحد طرفيه بالوجود والفعلية فهو قابل للاشتداد؛ حيث تلبس بثوب الوجود وتردى برداء طرد العدم، أما الإمكان الذاتي فحيث لم يتلبس بطرد العدم فلا تنسب إليه الشدة والضعف والتمام والنقصان، فإنك إذا

نظرت إلى نسبة النطفة إلى الإنسان تجدها أضعف من نسبة العلقة إليه، وترى نسبة العلقة إلى المضغة أضعف منها، والمضغة أشد من العلقة وأقرب إلى الإنسان.

تقسيم الإمكان

ينقسم الإمكان بنظر الفلاسفة للإمكان الذاتي، وثانياً الإمكان الوقوعي، وثالثاً الإمكان الطارئ على الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية، ورابعاً الإمكان الاستعدادي.

أما القسم الأول فهو الإمكان الذاتي، وينقسم عندهم إلى: الإمكان العام والخاص، وإلى الإمكان الاستقبالي عند بعضهم.

أما الإمكان العام فهو سلب ضرورة الطرف المخالف، ويبقى الطرف الموافق مسكوتاً عنه، فقد يكون ممكناً، وقد يكون واجباً، ولذا جوزوا إطلاق الإمكان العام على واجب الوجود.

وأما الإمكان الخاص وهو سلب الضرورة من الطرفين فإنه لا يطلق على الواجب.

وأما الإمكان الاستقبالي فهو الإمكان باعتبار الزمن المستقبل دون الماضي والحال، وهذا لا حقيقة له عند التأمل؛ لأن الإمكان الذاتي متحقق في كل زمان من الماضي والحال والاستقبال كما تقدم بيانه.

وأما الإمكان الوقوعي فيريدون به أنه لو تحقق الشيء وصار موجوداً لم يكن محذور من وقوعه خارجاً، وهذا الإمكان وراء الإمكان الذاتي؛ لأن الشيء إذا امتنع عقلاً ولم يكن له إمكان ذاتي فكيف يقع له الإمكان الوقوعي؛ إذ الإمكان الوقوعي فرع الإمكان الذاتي، ولا يمكن أن يتحقق الإمكان الوقوعي إلّا عند تمامية الإمكان الذاتي؛ لأن النظر في الإمكان الوقوعي بعد الفراغ عن الإمكان الذاتي إنما هو بالنظر إلى المحاذير الخارجية، وأن نسبة الإمكان إلى الوجوب كنسبة الضعف إلى القوة في نظر العقل تقريباً؟!

وكثيراً ما يذكرون الضعف والتمام على وجه التقريب، وإلّا فالإمكان هو اللا اقتضاء، وليس له تحقق حتى يعتبر من باب الضعف والقوة والشدة.

وأن الإمكان الاستعدادي قد يطلق عليه الإمكان الوقوعي، إلّا أن الإمكان الوقوعي هو أوسع دائرة من الإمكان الاستعدادي، وإن كان في بعض كلماتهم يشبه الترادف بين الوقوعي والاستعدادي، وأن الإمكان الاستعدادي لابد أن يكون له طرف فعلي، كالنطفة للإنسان بخلاف الإمكان الوقوعي بالمعنى الأعم فإنه يتصور مفهومه قبل وقوع أي طرف، بمعنى أن وجود الشيء المفروض لو تحقق فهل يلزم من وجوده محذور عقلي أم لا؟

وأما الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي ففي غاية الوضوح.

ويتعين في المعلول أن يكون المورد من العلة التامة، وإلّا لم يجب وجود المعلول كما هو واضح.

فمثلاً لا يتحقق إحراق الحطب، وكون الماء ثلجاً، إلّا بعد تحقق وجود النار وحصول الشرائط، وفقد الموانع، ولا يكون الماء ثلجاً إلّا إذا بلغت البرودة إلى ما ينزل عن الصفر.

وأن العلة ما لم يتم اقتضاؤها وشرط فعليتها فلا يمكن أن تقتضي إيجاب المعلول.

الأولوية وعدمها

إن الفلاسفة يذكرون أحكاماً ومفاهيم تتعلق بهذا البحث:

الأول: أن الأولوية هل تقتضي وجود الشيء أم لا؟ وقد بينا البحث في ذلك.

الثاني: أن كل وجود يقع خارجاً وفعلياً يقع بين وجوبين: الوجوب الأول هو تعلق العلة به، ووجوبه من حيث تعلق العلة به، الثاني الضرورة بعد الوجود المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول، فكل وجود متصف بضرورتين: ضرورة سابقة وهي التي اقتضت وجوده من حيث تعلق العلة به، وضرورة لاحقة وهي المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول، ويحمل عنوان الوجود على ذلك الشيء المتحقق من ناحية إيجاد العلة له.

ومن أضواء ما بيناه تعرف أن نسبة الممكن إلى الوجوب نسبة الضعف إلى الفعلية، فالممكن قبل تعلق الوجوب الغيري به هو مجرد النقصان والضعف، وبعد تعلق الوجوب الغيري يقع كاملاً وتاماً على حسب استعداده باعتبار الوجوب الغيري.

لوازم الوجوب الغيري

يعبر عن هذا البحث بأحكام الوجوب الغيري، ومعناه لوازم ذلك الوجوب الغيري.

وبيانه: أن الوجوب الغيري هل يكفي في وجوده وإيجاده الأولوية، أو لابد من تمام العلة، من ثبوت المقتضي، وحصول الشرائط، وعدم المانع، وإلّا فلا يتحقق الشيء خارجاً ما لم تتم علته التامة؟

والرأي الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة المحققين.

والأولوية التي قصدها المتكلمون تحتمل وجوهاً:

أولاً: أن تكون الأولوية في ذات الممكن مع قطع النظر عن الفاعل، وهذه الأولوية يعبر عنها في مصطلحهم بالأولوية الذاتية.

ثانياً: أن يراد من الأولوية هي ما كانت من غير ذات الممكن، وكانت من ناحية الفاعل، ويعبر عنها في اصطلاحهم بالأولوية الغيرية، وهذه الأولوية سواء كانت منتزعة من ذات الفاعل أو ذات الممكن فإنه لا يتحقق منها الإيجاد، وقد التزم المتكلمون بأنها

كافية في إيجاد الممكن، أو أنها غير كافية في الإيجاد، وعلى هذا تكون الأولوية على أقسام:

أولاً: أن تكون ذاتية وغير كافية في الإيجاد.

ثانياً: أن تكون ذاتية وكافية في الإيجاد.

ثالثاً: أن تكون غيرية وليست بذاتية وكافية في الإيجاد.

رابعاً: أن تكون غيرية غير كافية في الإيجاد.

فهذه وجوه أربعة متصورة في المقام.

ومن الواضح أن جميع هذه الفروض لا يتحقق بها إيجاد المعلول من ناحية العلة الناقصة؛ لأن العلة ما لم تتم مرتبة اقتضائها وفعليتها من ناحية الشرائط وعدم الموانع فلا يمكن أن يوجد المعلول.

وتحقيق البحث: أن الممكن من حيث ذاته لا اقتضاء له للوجود، ولا يتصور فيه عالم الاقتضاء من حيث تساوي نسبة وجوده وعدمه على حد سواء.

ومن الواضح أن الممكن قبل وجوده لا أولوية فيه ذاتية؛ حيث إن نسبة وجوده وعدمه بالقياس إلى الشيء على حد سواء، فإن حقيقة الممكن هو المنفي المحض المعبر عنه بمفاد ليس، وهذا المعنى مما لا يجتمع مع تحقق الأولوية الذاتية.

وأما الأولوية الغيرية فإن تحققت العلة من المقتضي والشرائط

وعدم المانع خرج المعلول إلى عالم الوجود، وأفيض المعلول من العلة.

ثم إن المتضايفين كالعلة والمعلول أو كفرض الواجبين فإن كلاً من الواجبين بالقياس إلى الآخر من المتضايفين، فالمتضايفان هما اللذان يوضعان معاً ويرتفعان معاً.

وأما المثال للممتنع بالقياس إلى الغير فإن كان من باب وضع أحدهما ورفع الآخر فهو من باب المثال للممتنع بالغير.

ثم إن المتضايفين المراد من عدم العلة بينهما عدم العلة من حيث كونهما متضايفين، وإلّا فالعلة والمعلول بينهما التضايف مع كون أحدهما علة للآخر، وأن كلاً من الصور الثلاث من الوجوب والإمكان والامتناع يلحظ فيها بالقياس إلى غيرها.

وأما الأعدام فإنها لا تتميز من حيث إنها أعدام لا من جهة الإضافة إلى الملكات أو الوجود؛ لأنها من هذه الجهة متمايزة، وأن التناقض في المعاني الأفرادية يتحقق باعتبار ثبوت المفهوم أو سلبه.

وأما في القضايا فباعتبار نسبها من ثبوتها في نفس الأمر والواقع أو عدمه، وأن الوجوب الذي قيل باعتباريته هو ما كان بلحاظ النسب دون الوجوب الحقيقي الذي هو تأكد الوجود وتماميته، وهو وجوده سبحانه وتعالى.

الفقر في الإمكان والوجود

إن البحث من الفيلسوف لمباحث الإمكان الذاتي شأن من شؤون الوجود وعارض من عوارضه في الذهن أو في الخارج، ومن هذه الجهة تعلق غرض الفيلسوف بالبحث عنه، وإما أن يراد بالإمكان هو الفقر الذاتي الوجودي، ومن الواضح أن البحث عن هذا من شؤون الوجود، وإن كان في الحقيقة أن الفقر الوجودي من شؤون الإمكان، ولكن يظهر من صدر المتألهين في أسفاره تعدد الفقر الإمكاني والوجودي، وأنت إذا القيت نظرة دقيقة وجدت الفقر الوجودي من شؤون الفقر الذاتي.

ولو تردد الإنسان في هذه المباحث ولم يقنع بما بيناه فيكون البحث عنها استطرادياً بالمناسبة بين مباحثها ومباحث الوجود، وأن النسبة التي هي من كيفياتها الوجوب وغيره لها حظ من الوجود، أو من جهة أن الجهات الثلاث من عوارض الوجود الرابط الذي هو نحو من الوجود على رأي بعضهم.

وبالنتيجة: أن البحث عن الوجود أو عوارضه التي لا يحتاج

في عروضها إلى التخصيص الطبيعي أو التعليمي هو بحث عن الفلسفة الأولى، كما تقدم بيانه.

واعلم أن الإمكان لا ثبوت له خارجاً، وإنما الثبوت والتقرر للوجود، إما بالوجود الحقيقي وهو الله، أو بالمراتب التعلقية بالذات المقدسة، وليس للإمكان إلاّ صرف التعلق في الذهن، وأن الواجب بالذات سبحانه وتعالى لا يكون واجباً من ناحية الغير، وكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير وإلّا لزم الانقلاب إلى الواجب بالغير، والامتناع الذاتي إلى الامتناع بالغير، أو لزوم الخلف.

والمراد بالإمكان ما تترتب عليه الآثار الفلسفية لا مطلق الإمكان وأنحائه، فقد يكون البحث عن مطلق الإمكان في غير فن الفلسفة كالمنطق، وسيأتي هذا البحث في بحث الماهية وراء البحث عن أصل الوجود وشؤونه كالمباحث المتقدمة.

ولايعقل في الإمكان الذاتي الإمكان الغيري، لا مستقلاً ولا مؤكداً؛ لأنه من باب تحصيل الحاصل، فالممكن غني بإمكانه الذاتي من غير حاجة إلى إمكان عرضي يأتي من ناحية العلة للمعلول، وأن إضافة الإمكان الغيري ليس إلاّ على وجه الاعتبار العقلي، وهذا لا يعتبر في نظر العقل إلّا لغواً، لا تأكيداً ولا تأسيساً، كما عرفت في البحوث السابقة.

خلاصة البحث

إن البحث عن الجهات الثلاث هو بحث عن الوجود بنحو من الأنحاء؛ لأن الجهات الثلاث كيفيات وشؤون للوجود الرابط.

ومن هنا فرع الفلاسفة الوجود الرابط بالبحث عن الجهات، فالجهات الثلاث شأن من شؤون الوجود الرابط.

وقد عرفت منا أن البحث عن الوجود الرابط من مباحث الفلسفة العليا والأمور العامة، وأن الإمكان أيضاً من عوارض الوجود، والمراد في تسميتها جهات ثلاث أنها باعتبار تكيف العقود والنسب بها في الذهن يعبر عنها في الاصطلاح بالجهات، وباعتبار تكيفها بالأعيان والخارج يعبر عنها بالمواد.

ثم اعلم أن الغرض من كونها في الخارج وأنها مواد في الأعيان، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، وإن لم يكن الخارج ظرفاً لوجودها، وهذا يكفي في تحقق الجهات في الخارج.

والتعاريف التي اصطلح عليها الفلاسفة في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع وإن أخذوا أحد الأمور في المعنى الثاني، كمن

قبيل قول القائل: الوجوب ما ليس بممكن، أو الممكن ما ليس بواجب، فليس المراد منها التعاريف الحقيقية أو الماهوية، ليأتي إشكال الدور فيها، بل هي تعاريف لفظية.

وبالحقيقة أن مفاهيم هذه الجهات من المفاهيم البديهية الأولية التي لا تحتاج إلى تعريف، وليس المراد من الوجوب إلّا تأكد الوجود.

ثم إن مفاهيم هذه الأمور الثلاثة من حيث هي مفاهيم اعتبارية، وليس لها وجود عيني.

وأما الوجوب والإمكان من حيث الحقايق الوجودية ومطابقة الوجوب والإمكان لها خارجاً من الأمور الوجودية المتأصلة العينية، ولذا عدوها من عوارض الوجود من حيث حقائقها.

وأن ما هو عين وجود الواجب تعالى هو الوجوب الحقيقي الذي لا نهاية له، وهو تأكد الوجود وعينيته الواقعية.

وأما ما قيل في اعتباريته فيراد منه مفهوم الوجوب، وهذا المفهوم ليس عين وجود الواجب، ولا الموجودات الممكنة، وأن الواجب سبحانه لا يشاركه غيره في وجوده؛ لأنه صرف الوجود ومحض النور، وأما الموجودات الممكنة فهي ظل ولمعات نوره، ومراتب الوجود تختلف بحد نفس ذاتها، لا بأمور زائدة عليها، وأن اتصاف الممتنع أو المعدوم العيني بعنوان الوجود واقعاً محال، وإنما

تأتي بصورة ذهنية، ولا مطابقة لها في الخارج.

وعند التأمل بنظرة دقيقة لا يحتاج الإنسان إلى تبعيد المسافة بالبراهين والأدلة الجدلية بعد أن كانت هذه الجهات من ضروريات العقل، وأن لا موطن لها سوى العقل دون الخارج، وأنها أمور انتزاعية لا واقعية لها خارجاً.

ومن أضواء ما تقدم يظهر لك عدم تمامية الرأي بأنها أمور عينية، وأن الوجوب والإمكان خارجيان، فإنه يلزم عدم الفرق بين قولنا: عدم الإمكان نظير شريك الباري، وبين الإمكان الذي هو معدوم كبحر من زيبق؛ لأن الأعدام بما هي أعدام لا فرق وميز بينها، ومن الواضح وجداناً الفرق بينهما.

وأما الامتناع فلم يذهب أحد إلى أنه أمر ثبوتي، ولا أنه أمر إمكاني، وأن الأعدام باعتبار إضافتها متمايزة وإن لم تكن باعتبار أنفسها متمايزة.

وأن الوجوب لو لم يكن خارجياً وكان اعتبارياً فلازم ذلك أن لا يكون الواجب واجباً إلّا في عالم الذهن، والعياذ بالله؛ لأن الوجوب على الفرض ذهني، واللازم منه أن لا يكون الواجب واجباً، وهو محال بالبداهة.

الجهات الثلاث

الوجود سواء كان محمولاً أو رابطاً يكون على جهات ثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع، والجهات يعبر عنها في الذهن جهة، وفي الخارج يعبر عنها مادة، وقد تقدم ذلك مفصلاً في منطق «المثل الأعلى».

ولا تحتاج هذه الجهات الثلاث إلى التعريف، كما عرفت ارتسامها في الذهن من البديهيات الأولية والمفاهيم الضرورية؛ لأن حقيقة الوجوب تأكد الوجود، والإمكان تساوي الوجود والعدم، وأما الامتناع فهو أن ليس بممكن ولا واجب.

وحيث عرفت أن الوجود لم يعرف إلّا بتعاريف لفظية لا بتعاريف ماهوية ولا حقيقية، فهو ينتزع عن حقيقة الوجود والإمكان، وعن اللاشيئية وهي العدم، وهذه الجهات الثلاث من المفاهيم الاعتبارية، وليست من الحقائق المتأصلة؛ لأن موطنها عالم الذهن دون عالم الخارج، وإلّا لزم أحد محذورين:

أولاً: أن هذه المفاهيم الثلاث تصدق على المعدوم، ومن

الواضح أن حقيقة الخارج والأمور العينية مما لا يمكن صدقها على المعدوم، فإنك إذا قلت: إن شريك الباري ممتنع الوجود أو واجب العدم، أو تقول: بحر من زيبق ممكن الوجود أو العدم، فعليه قد صدقت الجهات الثلاث على المثالين المذكورين، وذلك واضح البطلان.

وثانياً: أن الالتزام بهذه الجهات الثلاث بأنها خارجية عينية فإن من لوازم ذلك وقوع التسلسل، فلو كان الوجوب أمراً خارجياً لاتصف أيضاً بالوجوب؛ لأن كل شيء إما واجب، أو ممكن، وإذا كان الوجوب أمراً خارجياً فينتقل البحث إليه أنه واجب أو ممكن أو ممتنع، وهكذا إلى غير النهاية، ولازم ذلك التسلسل.

وأن هذه الجهات الثلاث ليست إلّا أموراً عقلية وانتزاعات ذهنية، فينسب الوجود إلى الواجب، فيجزم الإنسان بأنه ضروري، وأنه واجب.

الوجوب والإمكان والامتناع

إن الجهات الثلاث تلحظ باعتبار الوجود، فتارة يكون الوجود واجباً، وأخرى يكون ممكناً، وثالثة يكون ممتنعاً.

ومن الواضح للباحث أن التعرض للوجوب والإمكان من عوارض الفلسفة العليا العامة، وإن كان البحث عن الامتناع يقع استطرادياً بالمناسبة.

وقد عرفت سابقاً منا مفصلاً أن الوجود على أنحاء ثلاثة: فالوجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، وهو وجود الواجب تعالى، ووجود في نفسه ولنفسه، وهو وجود الجوهر، ووجود في نفسه ولغيره وهو وجود العرض، ووجود لا نفسية له وقائم بغيره، وهو وجود المعنى الحرفي المعبر عنه بالرابط؛ حيث إن الوجود الرابط لا فعلية له، وإنما هو مجرد الأهلية والقابلية، وإلّا لاحتاج إلى وجود رابط آخر.

وعليه فلم يدخل تحت عنوان الوجود، وكان إطلاق الوجود عليه وعلى غيره من الجواهر والأعراض من باب الاشتراك اللفظي،

دون الاشتراك المعنوي؛ إذ ليس للوجود الرابط هوية خارجية، ولا تحقق لعينيته حتى يشمله مفهوم الوجود وحقيقته.

ولذا صرح صدر المتألهين أن إطلاق الوجود على وجود الحق والجوهر والعرض وعلى وجود المعنى الحرفي من باب الاشتراك اللفظي، وإن ناقشه بعض من تأخر؛ ظناً منه أنه من أفراد الوجود ومصاديقه ومراتبه، ولكن المناقشة لا وجه لها؛ إذ لا فعلية ولا تحقق للوجود الرابط الحرفي خارجاً، وإنما وجوده بمعنى القابلية والاستعداد، وهذا لا ينطبق عليه الوجود بالحمل الشايع الصناعي.

ثم إن الفلاسفة يطلقون الوجود الرابط على مفاد الهلية المركبة، وأما على الهلية البسيطة كقولنا: الوجود موجود، فيطلقون عليه النسبة الحكمية؛ إذ لا تحقق للنسبة الرابطة بين الموضوع والمحمول؛ لأن المفروض أن الوجود الذي وقع موضوعاً قد حمل عليه عنوان الوجود، وإن جاز فيه بدقة النظر أن في عالم التصور يفرض الإنسان موضوعاً ومحمولاً، ثم يحمل أحدهما على الآخر، ويكون مؤدى النسبة الحكمية التحليلية من الوجود الرابط، ويكون إطلاق النسبة الحكمية على مفاد «هل» البسيطة مجرد اصطلاح.

تفصيل وتوضيح

البحث هنا يختص بحقيقة إمكان الماهية، وليس البحث هنا عن إمكان الوجود؛ فإنه قد سبق ذلك مفصلاً من تلك البحوث، وأن الإمكان للماهية يأتي على أنحاء:

أولاً: الإمكان العام، وهذا الإمكان قليل الجدوى في فن الفلسفة، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، وهذا الإمكان لا يتنافى مع ضرورة الموافق كما في واجب الوجود؛ فإنه في طرف الإيجاب ضروري، بخلاف الإمكان الخاص فإنه يتنافى مع الضرورة الذاتية، ولا يتنافى مع الضرورة الأزلية؛ لأن الضرورة الأزلية لا يسبقها الإمكان ولا يقارنها ولا يلحقها أيضاً.

فالإمكان العام أعم من الإمكان الخاص؛ لأنه يجامع الإمكان الخاص والوجوب والامتناع الذاتي؛ لأنه سلب الضرورة من الطرف الموافق أيضاً، فيجتمع مع الإمكان الخاص، وإن كان إثبات ضرورة الوجود في طرف الموافق ليست مسلوبة فينطبق على الوجوب، وإن كان إثبات ضرورة العدم في الطرف الموافق فينطبق على

الامتناع، وسمي هذا الإمكان بالإمكان العام؛ لأن العامة من الناس يفهمون منه هذا المعنى.

ثانياً: الإمكان الخاص وهو سلب ضرورة الوجود والعدم على حد سواء، فهو نسبة الشيء إلى الوجود والعدم على حد سواء، فهو صرف اللا اقتضاء، وليس المقصود أن الإمكان الخاص يقتضي اللاقتضاء، فالماهية يعرضها الإمكان، وإذا نظر إليها وإلى علتها فإن كان بلحاظ علة الوجود لها اعتبرت موجودة، وبلحاظ عدم العلة لها اعتبرت معدومة.

ثم إن صدق الإمكان على الماهية لا يقتضي الحمل؛ لأن سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية من حيث هي، والسلب وارد على الحيثية الذاتية للماهية بتقديم السلب على الحيثية، فإذا حمل الإمكان على الماهية في نفس الأمر كان من قبيل حمل الوجود والامتناع، فهو من قبيل طريقة إيجاب السلب، فكما أن إيجاب السلوب للماهية ثبوتي وثابت للماهية فحمل الإمكان كذلك.

فتقديم السلب على الحيثية الذاتية مفاده السلب، وتقديم الحيثية على السلب مفاده إيجاب السلب للموضوع، وهو قضية إيجابية، وإن جاءت بلسان النفي والسلب، فحمل الإمكان على الماهية إيجاب سلبي، وثبوت الإمكان قضية سالبة، فتحصل أن

ثبوت الإمكان غير حمل الإمكان، فالأول سلبي، والآخر إثباتي.

قد يتخطى إلى الذهن أنه إذا لم يكن للماهية في مرتبة نفس الأمر ثبوت؛ لأنه قبل الوجود، فكيف تتصف بالإمكان ويثبت لها الإمكان، وحمل الإمكان كيفية أمر ثبوتي؟!

ودفعه: أن الماهية من حيث هي لا تخلو من الوجود أو العدم وإن خلت عنه بحسب النظر العقلي بمعنى عدم ملاحظة الفعل الوجودي معها.

وليعلم أن لوازم الماهية بحسب نفس الأمر تثبت لها إذا أخذت الماهية مع الوجود، وإن كان أخذ الوجود معها على نحو الظرفية البحتة، بخلاف لوازم الماهية من حيث هي فإنها ثابتة لها مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً، ظرفاً كان أو غير ظرف.

ثم إنه إذا قلنا: زيد ليس بموجود مثلاً، فتارة السلب على الربط والنسبة فهي سالبة، وأخرى ربط السلب وإيجابه، فالسلب المضاف للوجود محمول على الموضوع، وهو من السلب المقيد لا سلباً مطلقاً.

فتحصّل: أن المثال الأول سلب تحصيلي، والثاني قضية معدولة، والثالث الإمكان الأخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية كالكتابة للإنسان، ورابعاً الإمكان الاستقبالي بلسان بعضهم، وكأنه صرف الإمكان بالنظر إلى المستقبل.

وأما التحقيق الفلسفي فيحكم أن الممكن في الاستقبال لا يتجرد عن أحد الضرورتين: الوجوب أو الامتناع، وهو ممكن في ذاته بالنظر إلى نفس الشيء.

وأما لو نظرنا إلى هذا الممكن بالنظر إلى أسبابه وعلله فهو كما أنه في السابق والحال إما واجب أو ممتنع فكذلك بالنظر إلى المستقبل، ولكن بالنظر إلى من لا يعلم بعواقب الأمور يتخيله متساوي النسبة، ولذا لا يجري الإمكان الاستقبالي في قولنا: يمكن طلوع الشمس غداً فيما لو علمنا وقوعه.

الماهية ولواحقها

إن البحث عن الماهية في نظر العارفين والسالكين بمنزلة مقام الأحوال في سلوك العارف في مقام العمل؛ لأنها من عوارض الوجود بناء على أصالة الوجود، وبالعكس على أصالة الماهية.

وأن عروض الماهية للوجود بما هو وجود لا يعد من التخصيص بالتعليمي أو الطبيعي ليكون فلسفة خاصة أو ليكون عروض الماهية للوجود من العوارض الغريبة كما أوضحناه سابقاً.

وقد أخر الفلاسفة بحث الماهية عن بحث الوجود؛ لتأخر الماهية ذاتاً وواقعاً عن الوجود، وأنها تبع للوجود في الخارج والواقع، فهي التابعة إما للوجود الخارجي العيني، أو للوجود الذهني؛ لما عرفت سابقاً منّا في بحث أصالة الوجود أن الماهية تتبع الوجود خارجاً، وإن تقدمت تصوراً على الوجود في مقام التصور واللحاظ.

ولا حكم للماهية من حيث هي هي، وإنما تعرضها الأحكام وتترتب عليها الآثار من حيث عروضها للوجود خارجاً، فالأحكام

تثبت لها من حيث الوجود؛ لأنه أصل، وهي فرع تحقق الوجود، ولا تظهر آثارها إلّا تبعاً للوجود، فهي من المفاهيم الحاكيات عن مراتب الوجود والعنوان الكاشف عن تلك المراتب.

وأن الماهية تارة تطلق على نفس الصورة والمادة في الأمور المادية، وثانياً على نفس الحد كما في عالم المجردات من العقول والمثل الأفلاطونية، والأول هو الشائع في مصطلح الفلاسفة، وثالثة تطلق الماهية على إنية الشيء وحقيقته، وهذا الإطلاق شايع أيضاً في مصطلحاتهم، وإن كان الأول أكثر استعمالاً في إطلاق الماهية دون الحدود والوجود.

وقد تطلق في العرف على الأمور الاعتبارية، فتقول: ما الملكية؟ وما الحرية؟ وما الزوجية؟ ولكن هذا الإطلاق نادر في اصطلاح الفلاسفة؛ لعدم تعلق غرضهم بالأمور الاعتبارية المحضة التي لا تحقق لها إلّا في عالم الاعتبار والذهن.

وللماهية إطلاق آخر وراء ذلك الإطلاق، وهو على ما به شيئية الشيء، فتعم حينئذ وجود الواجب والممكن، وتكون بهذا الإطلاق مساوقة للوجود.

وبهذا الاعتبار تعد من الأمور العامة، فالمعنى المقصود هنا والمبحوث عنه هو الماهية بالمعنى الأخص، ولكن حيث تعم أكثر الموجودات الجوهرية والأعراض عدت من الأمور العامة، كما

يساعد على هذا الإطلاق الاستعمالات العرفية اللغوية، ويساعد على الأول استعمالات أهل الفن[1].

ويعبر الفيلسوف عن الحقيقة والذات بالماهية، ولا تطلق الحقيقة والذات على الماهية التي لا واقع لها، كالعنقاء وبحر من زيبق، وإن أطلق فتوسع في التعبير، لا من مصطلحاتهم.

١ـ الماهية لغة مشتقة عما هو، والياء في الماهية للنسبة، والتاء إما للمصدرية أو لعلامة النقل، واصطلاحاً ما به يجاب عن السؤال بما هو، ولا يستلزم الدور في تعريفها؛ لما عرفت مكرراً أن تعاريف الفنون ـ ولا سيما في الفلسفة ـ لفظية، فأخذ ما هو مستلزم للدور محذور عقلي في التعاريف الفنية من التعريف الماهوي أو التعريف الحقيقي دون التعاريف اللفظية فإنه لايرد عليها الدور أو تعريف الشيء بنفسه. (المؤلف ﷺ)

الضرورة

قد تصدى المناطقة في أبحاثهم عن الضرورة وعن الإمكان والامتناع، وقسموا القضايا باعتبار الضرورة والإمكان إلى قضايا متعددة، وذكروا أن الضرورة أولاً تكون ضرورة أزلية، وهي ضرورة الوجود للواجب، وهذه الضرورة لا تقتضي ضرورة الشيء ما دامت الذات.

وثانياً: أن الضرورة ذاتية ما دامت الذات، ولا تكون ضرورية أزلية، فقولك: الإنسان متعجب بالضرورة من قبيل ما دام الإنسان محققاً والماهية ثابتة.

وثالثاً: تكون الضرورة من القضايا المشروطة، كالقضية المشروطة بشرط، كقولك: الإنسان كاتب ما دام متصفاً بوصف الكتابة، فلما كان الفيلسوف لا يهتم بالقضايا المشروطة ونحوها تعرض إلى الضرورة الأزلية والذاتية التي تختص الأولى بواجب الوجود، ولا يحتاج إلى ذات أو إمكان، وإنما يحتاج ذلك في المنطق لترتب الأشكال الأربعة والأقيسة، والمهم من هذا البحث

عند الفيلسوف الضرورة الأزلية التي تختص بالواجب ولا تحتاج إلى ماهية من الماهيات.

واجب الوجود

اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام:

منها: واجب يمتنع انتقال المحمول عنه لنفس ذاته من غير اقتضاء ولا علية من الذات لثبوته لها، وهو القيوم تعالى، والضرورة هناك ذاتية مطلقة.

ومنها: نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع، ولا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له، ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً، والضرورة هناك مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع.

ومنها: نسب ضرورية يكون لها علة، وهي نفس ذوات الموضوعات، ككون المثلث ذا زوايا وقوائم، وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع.

وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام:

منها: ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هو لا بعلية واقتضاء، كشريك الباري تعالى.

ومنها: المعدوم المطلق.

ومنها: الشر المحض.

ثم اعلم أن الوجوب بالذات والامتناع بالذات لا يحتاج إلى قيد أو شرط، وأما الإمكان فبالقياس إلى العلة.

فأولاً: يكفي في إيجاده كونه ممكناً بالذات، ولا يحتاج إلى أكثر من ذلك كالعقول.

وثانياً: يكون الإمكان على وجه الاستعداد، وربما كانت مراتب استعداده قريبة من المبدأ الأعلى، وأخرى تكون بعيدة عنه، وهذا الممكن في تحققه يختلف بحسب استعداده من القرب إلى المبدأ وعدمه، ولذا كانت بعض الممكنات في وجودها متأخرة؛ لاحتياجها إلى استعدادات كثيرة، فبعضها ليس كذلك كالممكنات التي لا تحتاج إلى كثرة الاستعداد، وذلك واضح.

وإجمالاً: أن إطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي؛ لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين وقبوله الشدة والضعف، وعدم لزومه لماهية الممكن، وقيامه بمحل الممكن لا به، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان؛ لكونه كيفية حاصلة لمحلها، معدة إياها لإفاضة من المبدأ المفيض للجود والخيرات.

وقد صرح الفلاسفة في هذا البحث أنه قد يكون للشيء الممكن إمكانان كالمجردات على ما ذهبوا إليه، وأن بعض

الممكنات مما لا تأبى مجرد ذاتها أن يفيض عليها من وجود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته، فلا محالة يفيض عن المبدأ الجود والخيرات بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني.

وهذا الممكن لا يكون له إلّا نحو واحد من الإمكان، ولا محالة بأن نوعه منحصر في شخصه، وهذا الوجود من الممكن لا يحتاج إلّا إلى الإمكان الذاتي.

وثانياً: قد يحتاج الممكن وراء الإمكان الذاتي إلى إمكان استعدادي، وهذا النحو يختلف في قربه من المبدأ الأعلى وبعده كما عرفت، وكلما كان أقرب كان أشرف، وهذا القسم من الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي راجع إلى حقيقة الإمكان.

وأما فقر الممكنات إلى المبدأ وأن ليس للإمكان معنى إلّا افتقار الموجودات إليه تعالى، كما يظهر من تحريرات الأسفار، فقد أشرنا ويأتي أيضاً أن حقيقة الإمكان الذاتي والوقوعي والاستعدادي راجع إلى حقيقة الإمكان، وليس راجعاً إلى حقيقة الوجود المفتقر إلى الواجب.

وأما الممتنع فهو على نحوين: امتناع بالذات، وامتناع من ناحية غيره، وكما أن واجب الوجود سبحانه وتعالى مما لا يمكن معرفته والوصول إليه كذلك الامتناع بالذات؛ لامتناع حكم العقل بما هو عدم بالذات.

الماهية ليست من حيث هي إلا هي

إن الماهية إذا قصر النظر على نفسها وذاتها وذاتياتها من أجزائها فهي بهذا الحال ليست موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا أن لها لازماً أو ليس لها لازم، فليس في مرتبة ذات الماهية واحد من هذه الأشياء ثابت لها، وأن مرتبة ذاتها خالية من النقائض، بل ليس الأمر مختصاً بالماهية، فكل مفهوم وحقيقة فإن عوارضه غير دخيلة فيه، بل خارجة عن نفس المفهوم والحقيقة، فالجسم في مقام ذاته ولحاظ ذاتياته خال من البياض والسواد والحمرة والصفرة مثلاً.

فمقام ذات الماهية خال عن كل شيء حتى عن لوازمها، وهي ليست إلّا نفس ذاتها وذاتياتها، وهذا معنى قولهم: إن الماهية ليست من حيث هي إلّا هي.

وتوضيح ذلك: أن الشيء تارة يلحظ بنفسه بدون دخالة أي شيء فيه من لوازم وعوارض، ووجود وعدم، فينتفي عنه كل شيء إلّا مقام ذاته وحيثية نفسه.

وربما يعبر بعض الفلاسفة عن هذه الحيثية بالحيثية الإطلاقية، ومعناها أن الموضوع على إطلاقه لم يحدد أو يقيد، ولم يوجب الموضوع عروض شيء لشيء.

وفي الحقيقة أن تسمية هذه الحيثية بحيثية إطلاقية مسامحة في التعبير؛ فإن كون الشيء على إطلاقه ليس معناه إطلاق الموضوع بحيث يعتبر الإطلاق قيداً في الموضوع، مع أن مقام ذات الشيء لا إطلاق ولا تقيد فيه، ولا أي اعتبار من الاعتبارات، وليس في هذه الحالة ومرتبة نفسها لزوم ارتفاع النقيضين؛ لأنه لا حكم ولا اعتبار ولا عوارض غير مقام ذات الشيء حتى يلزم ارتفاع النقيضين، فنفس كل شيء ذاته لا غيره، فلو كان ذات الماهية مثلاً متصفة بالوجود ما صح اتصافها بالعدم، ولو كانت متصفة بالكثرة والكلية ما صح اتصافها بالوحده والجزئية، فصحة اتصاف الذات بالمتناقضات دليل على خلو ذات الشيء عن كل عارض ونقيض، وإن كان في الواقع أن الماهية إما موجودة أو معدومة.

وهذا الأمر الواقعي من أنها إما موجودة أو معدومة لا يتنافى بأن ذاتها خالية عن اجتماع النقيضين، فإن مرحلة اجتماع النقيضين أو الضدين إنما هو في مرحلة وراء ذاتها الخالية عن كل من المتناقضين والخالية عن جميع لوازمها، فإن لحاظ لوازمها وأنها موجودة أو معدومة إنما يقع بعد مرحلة ذاتها العارية عن كل شيء

ما سوى ذاتها وأجزاء ذاتها.

وموضوع القضية أن الماهية من حيث هي ليست إلّا هي هو نفس الماهية، والمحمول ما وقع عقيب «ليس».

والموضوع على إطلاقه، والنفي متوجه على المحمول، فينفي كل شيء عنها سوى ذاتها، وقد توجه النفي على المحمول مقيداً بمرتبة ذات الموضوع، وهو الماهية، ومرتبة ذات الماهية ظرف المنفي، ومعنى ذلك أنه منفي في ظرف ذاتها كل جهة، فالنفي نفي المقيد، ورفع للمقيد، فالرفع مقيد بأنه في مرتبة ذات الماهية، ومرتبة ذات الماهية ظرف للنفي، ففي ظرف ذاتها تنتفي عنها كل جهة وكل عارض، وكل شيء عدا ذاتها، وإن كان في غير هذه المرتبة حتى مرتبة لوازم الماهية إما محققة، أو ليست محققة، وإن كان مرتبة اللوازم أول مراتبها بعد مرتبة ذاتها وقبل مرتبة الوجود والعدم، فتجد عند التأمل أن النفي في هذا المقام ورد مطلقاً.

فالرفع والنفي وقعا مقيدين، فيكون الرفع موصوفاً بكونه مقيداً، إلّا أنه وقع مطلقاً على محدود، وهو مرتبة الذات، كما في الصورة الأولى، ويكون السلب في الصورة الأولى مؤخراً عن الحيثية، وفي الصورة الثانية مقدماً على الحيثية، وهذه المرتبة مورد التناقض والتنافي، لأنه مورد الحكم من اللوازم أو الوجود والعدم بخلاف مرتبة الذات، فإنها خالية عن التناقض والتنافي؛ لأنها مرتبة

ذات الماهية الخالية عن كل حكم وعارض، وفي هذا المقام تكون القضية من السالبة المحصلة، وليست من القضايا المعدولة، فإن الفرق بين القضايا المعدولة والقضايا السالبة المحصلة واضح جداً؛ لأن القضايا المعدولة من القضايا الموجبة التي تستدعي وجود الموضوع، وهي في الحقيقة ثبوت عدم ونفي لذلك الشيء، فهي ثبوت المحمول العدمي على فرض وجود الموضوع في القضية، وأما السالبة المحصلة فهي سلب الربط، لا من قبيل ربط السلب كما في المعدولة.

وفرق واضح بين ربط السلب الذي هو مفاد القضية المعدولة، وسلب الربط الذي هو مفاد السالبة المحصلة، وفي الحقيقة أن القضايا السالبة إطلاق القضية الحملية عليها مسامحة وتجوزاً، فإنها تسلب الحمل، والمعدولة تثبت الحمل.

ولذا ذكر المنطقيون أن حرف السلب تارة يكون جزء الموضوع، وأخرى جزء من المحمول، وثالثة جزء للنسبة الثبوتية، ولا يتوجه السلب على سلب النسبة والربط ليكون من السالبة المحصلة.

فاتضح أن ما أفاده بعضهم في المقام أن لا فرق بين القضية المعدولة والسالبة المحصلة إلّا بمجرد الاعتبار[1]، وأن لا فرق

١ـ أنظر: أجوبة المسائل النصيرية: ٥٠.

بينهما واقعاً، فإنه لا وجه له؛ لأن ربط السلب أجنبي عن مفاد سلب الربط.

وقد وقع لصدر المتألهين وغيره من الفلاسفة في المقام من العبارات المغلقة ما لا يخفى على المراجع، ولكن المقصود ما ذكرناه مما يحاولونه في تلك العبارات.

كما وأنه يتضح لك في بعض اعتبارات الماهية وأن مقام ذات الماهية وحالاتها ليس خاصاً في بحث الماهية كما هو المتراءى من كلماتهم، بل تسري الاعتبارات إلى مفهوم الوجود ومراتبه فيلحظ تارة بنفسه، وأخرى باعتبار أحكامه وعوارضه.

أضواء على ما تقدم

أحدها: ما أشرنا إليه وهو قصر النظر على نفس الماهية من ذاتها وذاتياتها وأجزائها، وفي هذا الحال كما عرفت ليست الماهية مورد حكم من الأحكام، ولا معروضة للعوارض، وليست مورداً للأحكام المتناقضة؛ لخلو الذات عن كل حكم وعروض، وهذا ليس خاصاً في الماهية، بل يعم ساير المفاهيم وحقيقة الوجود، فإن كل ذات لا تشتمل على غيرها من عوارضها وأحكامها.

وثانياً: أن تلحظ الماهية مقسماً ومجمعاً لعنوان اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وليس هذا اللحاظ من قبيل القيد للماهية حتى يكون من قبيل اعتبار الماهية بشرط شيء، وإنما يراد باللحاظ هنا على نحو المرآتية بنحو القضية الحينية، فلحاظ اللا بشرط المقسمي مرآة وطريقاً إلى بيان أقسامها، وليس من قبيل التقيد أيضاً، ولا أنه عين اعتبار الماهية وقصر النظر عليها.

وثالثاً: أن تلحظ الماهية لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وهذه التقاسيم كلها جارية في مفهوم الوجود وحقيقته، والمفاهيم

الاعتبارية أيضاً تجري فيها هذه الأقسام من لحاظ الذات والانقسام، وأن مقام ذات كل شيء منتف عنه كل شيء ما عدا الذات والذاتيات، ويعبر عن اللابشرط بالماهية المطلقة، والماهية بشرط شيء هي الماهية المخلوطة، وبشرط لا ويعبر عنها بالماهية المجردة، أما التسمية بالمطلقة فلأنه لم يؤخذ فيها قيد، وأما المخلوطة فقد اشترط فيها شيء، وقد خلطت الماهية بشيء آخر، وأما اللا بشرط فإنه مجرد عن سائر المفاهيم.

واللابشرط يأتي على نحوين وقسمين:

أحدهما: يؤخذ اللا بشرط بنحو يكون قيداً ولكن بالمعنى الذي أشرنا إليه فلا تغفل.

وثانياً: أن لا يكون قيداً، فهو تارة يعتبر الوجود مقيداً بالإطلاق، وأخرى مطلق الوجود الشامل للمطلق والمقيد.

وأما اللا بشرطية فهي التي لا تكون قيداً وأن بين المقسم وأقسامه حمل مواطاة، ولازم حمل المواطاة اتحادهما في الوجود.

وأما بشرط لا فيأتي أيضاً على نحوين:

فأحدهما: أن اللابشرط لا يتجرد عما عداه حتى عن الوجود الخارجي والذهني، فالماهية بهذا الاعتبار غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج وإن كان عين تخلية الماهية عن الوجود تحلية للماهية بالوجود الذهني، فالماهية من حيث هي غير موجودة

لا في الذهن ولا في الخارج وإن كان بعين التخلية تحلية في الذهن بالوجود الذهني وبالظهور النوري.

وثانيهما: أن تلحظ الماهية لا بهذا الاعتبار السابق، بل تكون منطبقة على أقسامها ومواردها، وهذا لحاظ للماهية وراء اللحاظ للماهية وراء اللحاظ المتقدم.

وقد يتخطى إلى الذهن أن كون الماهية مقسماً، وهذا الاعتبار هو اعتبار نفس الماهية من حيث هي هي، ولكنه واضح الدفع؛ فإن اعتبار نفس الماهية ليس شيئاً من المقسمية، ولا عدم المقسمية، ولا أن المقسمية جزء من نفس الماهية، فباعتبار نفسها لا تكون مقسماً للأقسام من اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، ولا مورداً للأحكام، فالمقسم هو الماهية بلحاظ اللا بشرط المقسمي، لا على أن يكون اللحاظ قيداً لها، واعتبار المقسمية ليس نفس الماهية، بل معنى يغايرها، وهو اللا بشرط المقسمي، ولو قيدت الماهية بهذا اللحاظ لكانت مقيدة بأمر عقلي لا وجود له في الخارج، ولا يكون مقسماً للموجود في الخارج، وهذا الاعتبار بنحو المرآة لما في الخارج والحصص من الماهية من حيث هي هي، وأن اللابشرط المقسمي طريق للأقسام من اللا بشرط القسمي وبشرط شيء وبشرط لا.

فالموجود في الخارج ليس مصداقاً للماهية الملحوظة بذاتها

وذاتياتها، فإن الثلاثة المذكورة أقسام اللا بشرط المقسمي، وغرضنا من هذه القيود ليس تقيد المفهوم بهذه القيود ذهناً وفي عالم التصور، فإن تقيد الماهية بهذه القيود لا يوجد إلّا في موطن الذهن، وليس لها وجود في عالم الخارج، واللابشرط وبشرط شيء يوجدان في الخارج، وإنما يلحظ القيد بها واقعاً ومرآة لما في الواقع.

فاتضح أن الماهية إذا قصرت النظر إلى ذاتياتها فهي بشرط لا عارية بهذا النظر عن الوجود والعدم وعن لوازمها، فهي غير موجودة حتى بالوجود الذهني، وهي وإن اعتبرت بشرط لا لكنها موجودة في الذهن، فتعتبر بشرط لا بالحمل الأولي، وإن كانت مصداقاً للوجود الذهني بالحمل الشايع الصناعي، وفيها التجريد والتخلية، وإن كان فيها التخليط، والتخليط هذا في بيان الماهية وأنحائها.

وأما بالنظر إلى الوجود فالوجود بشرط لا وهو الحق سبحانه وتعالى، ولا بشرط وهو الوجود المنبسط ويعبر عنه باصطلاح الفلاسفة بالهوية السارية والوجود المقدس.

وقد يعبر الصوفي عن الوجود المنبسط المنطبق على بشرط شيء وبشرط لا، هو الواجب، والنوع الثالث الوجودات الخاصة المقيدة بحدود خاصة وماهيات، وهذا التقسيم بهذا الترتيب يناسب آراء الحكماء والفلاسفة كما تقدم بيانه.

بيان وتوضيح

إن معنى توارد النقيضين في المعاني الأفرادية إما أن يكون بالحمل الأولي الذاتي، وإما أن يكون بالحمل الشايع الصناعي.

أما إذا كان المقام من الحمل الأولي الذاتي فإن من الواضح أنه ليس من قبيل ارتفاع النقيضين؛ لأن كل مفهوم إذا قيس إلى مفهوم آخر يغايره فإنه لا يعتبر أنه من باب النقيض له.

وأما الحمل الشايع الصناعي فإن من الواضح أنك إذا قلت: الإنسان موجود أو ليس بموجود، فإنهما لا يردان على الماهية وأجزائها، بل هي شؤون تتوجه على الماهية بعد اعتبار ذاتها وأجزائها، وإنما يطرو عليها التناقض باعتبار العوارض اللاحقة لها وراء نفسيتها وحقيقتها.

وقد قرّب الفلاسفة ما بيّناه أن السلب إن تأخر على الحيثية فهو سلب على جميع شؤونها وعوارضها ولم يبق إلّا ذاتها وذاتياتها، وإن تقدم السلب على الحيثية فليس النفي عنها من جميع الجهات، بل تبقى عوارضها وشؤونها تابعة لها.

وهذا الذي قرّبه الفلاسفة من البيان من تقديم السلب على الحيثية أو تأخير السلب عن الحيثية من مصطلحاتهم، وإلّا فالتعبير الأدبي في نفي كل شيء عنها، وأنه ليس إلّا ذاتها وأجزاءها، بلا فرق فيه بين أن يكون السلب مقدماً على الحيثية أو متأخراً عنها.

فتقديم السلب على الحيثية أو تقديم الحيثية على السلب باعتبار ما نظروا إليه من تجردها عن كل شيء إذا تأخر السلب على الحيثية، ومن عوارض اللواحق لها إذا تقدم السلب عن الحيثية، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان المؤدى في العبارتين في نظر العرف هو سلب الماهية عن كل الحيثيات إلّا حيثية ذاتها وأجزائها، سواء تقدم السلب أو تأخر، نظير قولك: ليس زيد من حيث ذاته قائماً أو قاعداً، أو تقول: زيد ليس من حيث ذاته قائماً أو قاعداً.

ويراد من فرض تقديم السلب على الحيثية أو تأخير السلب عن الحيثية، يراد من الصورتين القضية السالبة دون القضية المعدولة؛ لرجوع المعدولة إلى القضية الموجبة، من ثبوت العدم المقيد إلى الموضوع وحمله على الموضوع.

وإن ما بيناه من ارتفاع النقيضين عن ذات الماهية في المعاني الأفرادية، دون القضايا؛ لأن الماهية معنى أفرادي، وليست من باب القضايا، ومعنى التناقض في المفردات أن لا يصدق الشيء وما

يناقضه على نفس ذلك الشيء، فإنك إذا نظرت إلى زيد وماهيته فليس نظرك إلّا إلى ذاته من غير أن يتصف بالوجود أو بالعدم.

وأما التناقض في الأمور التصديقية والقضايا فمعناه إما صدق القضية أو ما يناقضها بحسب نفس الأمر والواقع، والتناقض في باب المعاني التركيبية من ثبوت المحمول للموضوع وعدمه لا ينطبق على مورد البحث من التناقض الوارد على الماهية، فإنه لا يصدق في مرتبة الماهية وذاتها أي محمول من المحمولات حتى يكون ما يناقض ذلك المحمول نقيضاً للماهية.

فالإنسان من حيث هو إنسان لا يصدق عليه أنه موجود أو لا موجود، وليس في الحقيقة عروض الوجود والعدم واعتبارهما على ذات الماهية ونفسها من قبيل توارد النقيضين على حقيقتها؛ حيث إنك عرفت واضحاً أن مرتبة ذات الماهية عارية عن عروض الوجود والعدم، ومعنى التناقض أن يأتي أحدهما ويرتفع الآخر، والمفروض أن الماهية في حد ذاتها عارية عن العارضين من الوجود والعدم، وعن كل حكم؛ لأنها لا اقتضاء لها بالقياس إلى العوارض.

وهذا ليس بخاص في الماهية كما أوضحنا، بل هو جار في كل مفهوم بالقياس إلى مفهوم آخر من مفهوم الوجود أو غيره، والمورد ليس بخاص في الماهية، وإنما يذكر الفلاسفة الماهية من

أن ذاتها لا تناقض فيها؛ لأنها من باب المصداق الذي يتعرضون له، وهو الماهية.

إلفات نظر لما تقدم من البحوث

إن الفلاسفة لما جاؤوا إلى الجهات الثلاث، وعنوان الواجب والممتنع، وجواز الأمرين أطنبوا في التعاريف والنقوض من الدور بأخذ كل في مفهوم الآخر، أو تعريف الشيء بنفسه، ثم بعد ذلك أرجعوه إلى الضرورة من غير حاجة إلى هذه التكلفات.

وعند التأمل أن هذه الأمور لا تحتاج إلى هذا الإطناب، وضرورة العقل قاضية بمعرفة مفاهيمها، وقد نسب الفلاسفة هذه الجهات الثلاث إلى مفاهيم الماهيات، ولكن لما وجد المحققون منهم أن الأمر لا يحتاج إلى ذلك بل تقع النظرة إلى الوجود وحقيقته، وأن التقسيم الأقرب أن كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود فإما أن ينتزع العقل من نفس ذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات، أو لا يكون كذلك ويفتقر إلى أمر وراء نفس الذات كانتسابه إلى شيء ما، أو انضمام شيء ما إليه، فالأول هو مفهوم الحق الواجب لذاته والوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية، والثاني هو الممكن،

سواء كان ماهية أو إنية، إلّا أن موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها وموجودية الموجودات بصدورها عن الجاعل التام، وأن ما كان حقه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصح أن يقتضي وجود ذاته لا تاماً ولا ناقصاً، ولا ترجيح وجوده أو عدمه، ولا رجحان لتقدم أحد طرفي الممكن على الآخر، وإلّا للزم الترجيح من غير مرجح، وقد أشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾[1].

وقد تعرض صدر المتألهين في أسفاره لكثير من أحكام الواجب وحيثياته، أعرضنا عن ذكرها هنا؛ لأنا سنتعرض لها في محلها في باب التوحيد مفصلاً، وأن إيجاد الواجب تعالى للموجود من غير واسطة ولا علل ولا شروط، وقد يكون مشروطاً بشروط ووسائط كما هو الغالب في الوجودات الإمكانية غير الصادر الأول عند الحكماء، فإنه من القسم الذي لا يكون فيه شرط، وهو مفاض من ذات الحق بلا واسطة، وأما ما كان له شرط وإمكان استعدادي فيعبر عنه باصطلاحهم أن له إمكانين: إمكان في نفسه وذاته، وإمكان من حيث تأهله وقابليته، وإذا حصلت له جميع القابليات يقع موجوداً من قبل الحق تعالى، وإلّا فهو معدوم؛ لفقدان الشروط

١ـ سورة القصص، الآية ٨٨.

المؤهلة لوجوده والمتممة لقابليته.

وكما أن واجب الوجود ليس تحت إدراك العقل ومعرفته؛ لعلو شأنه وعظمته، فكذلك الامتناع الذاتي لا يدرك حقيقته العقل إلّا بالإشارة؛ لقصوره الذاتي عن إدراك العقل والإحاطة به.

وأن عدم البسائط إنما تعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية كعدم شريك الباري وعدم المركبات إنما تعرف بمعرفة بسائطها.

وببيان آخر: أن مفهوم الأعدام تارة يلحظ باعتبار الحمل الأولي، ولها نحو من الوجود، فيقال: شريك الباري ممتنع، والنقيضان لا يجتمعان، وتارة أخرى تلحظ بالحمل الشايع الصناعي، فهي معدومة وممتنعة، ولا تحقق لها أصلاً، وأنت بعد معرفة الوجود الذهني بما قدمنا بيانه تعرف اختلاف هذه الأمور باعتبار الحمل الأولي الذاتي والشايع الصناعي.

وأن اختلاف المشائيين والإشراقيين في عناوين الجهات الثلاث، فقد ذهب المشاؤون إلى أن عنوان الوجوب والامتناع والإمكان أمور خارجية وأعيان ثابتة، وذهب الإشراقيون إلى أنها انتزاعات عقلية، وإن كان مطابقها عينياً وثابتاً في الخارج، ووجه صدر المتألهين كلمات الإشراقيين، وإن كان توجيهه لها عين ما يقصده الإشراقيون.

وبيانه: أن هذه الصفات ليس لها وجود وثبوت في الخارج، ولكن اتصاف الموصوف بها ثابت في الخارج.

الماهية لغة واصطلاحاً

الماهية لغة مشتقة عن «ما هو»، والياء في الماهية للنسبة، والتاء إما للمصدرية أو لعلامة النقل.

واصطلاحاً ما به يجاب عن السؤال بما هو، ولا يستلزم الدور في تعريفها؛ لما عرفت مكرراً أن تعاريف الفنون لا سيما في الفلسفة لفظية، فأخذ ما هو مستلزم الدور محذور عقلي في التعاريف الفنية.

وقد أخر الحكماء بحث الماهية عن بحث الوجود؛ لتأخر الماهية ذاتاً وواقعاً عن الوجود، وأنها تبع الوجود في الخارج والواقع، فهي التابعة إما للوجود الخارجي العيني، أو للوجود الذهني؛ لما عرفت سابقاً منا في بحث أصالة الوجود.

وأن الماهية تتبع الوجود خارجاً، وإن تقدمت تصوراً على الوجود في مقام التصور واللحاظ، ولا حكم للماهية من حيث هي هي، وإنما تعرضها الأحكام وتترتب عليها الآثار من حيث عروضها للوجود خارجاً.

فالأحكام تثبت لها من حيث الوجود؛ لأنه أصل، وهي فرع تحقق الوجود، ولا تظهر آثارها إلّا بتبع ظهور الوجود، فهي من المفاهيم الحاكيات عن مراتب الوجود، والعنوان الكاشف عن تلك المراتب.

وللماهية إطلاق آخر وراء ذلك الإطلاق، وهي على ما به شيئية الشيء، فتعم حينئذ وجود الواجب والممكن، وتكون بهذا الإطلاق مساوقة للوجود، وبهذا الاعتبار تعد من الأمور العامة ولكن غير مبحوث عنها هنا، فالمعنى المقصود هنا والمبحوث عنه هو الماهية بالمعنى الأول الأخص.

ولكن حيث تعم أكثر الموجودات الجوهرية والأعراض عدت من الأمور العامة، كما يساعد على هذا الإطلاق الاستعمالات العرفية، ويساعد على الأول استعمالات أهل الفن.

ويعبر الفيلسوف عن الحقيقة والذات بالماهية الموجودة خارجاً، ولا تطلق الحقيقة والذات على الماهية التي لا خارج لها، كالعنقاء، وبحر من ز ىبق، وإن أطلق فتوسع في التعبير، لا من مصطلحاتهم.

الماهية في حد ذاتها

إن الأسئلة تأتي على وجوه:

أحدها: السؤال عن ماهية الشيء، ويقع في السؤال «ما» الشارحة الاسمية.

ثانيها: السؤال عن نفس وجود الشيء، ويقع بـ «هل» البسيطة.

وأن رتبة السؤال بـ «ما» الشارحة أسبق من السؤال بـ «هل» البسيطة؛ حيث إن الماهية في مقام التصور، ومقام التصور أسبق من تحقق الوجود خارجاً، وإن كان السؤال بـ «ما» الشارحة الاسمية لا يمانع تحقق الوجود مع السؤال عن الماهية، والسؤال عن الوجود لا يقع إلّا بـ «هل» البسيطة، وأن السؤال بـ «ما» الشارحة يقابل السؤال بـ «ما» الحقيقية، فالأول سؤال عن الماهية، والثاني سؤال عن حقيقة الشيء ووجوده.

ثالثها: السؤال عن ثبوت شيء لشيء، ويقع السؤال عن ذلك بـ «هل» المركبة؛ لأنها السؤال عن وجود شيء لشيء.

رابعها: السؤال بـ «لم» الغائية، وهو السؤال عن العلم بالشيء،

وعن إثباته لا ثبوته، وإن كان السؤال بـ «لم» الفاعلية، فسؤال عن علة الشيء في مقام الثبوت، دون الإثبات.

وهذه الأسئلة كلها عن نفس الحقيقة وأطوارها.

وهناك أسئلة أخرى عن العوارض الخارجية عن مقام الذات وأطوارها، وتأتي بالسؤال بـ «كم» عن الكميات، وبـ «كيف» عن الكيفيات، وبـ «متى» و «أين»، وغير ذلك إلى آخر الأعراض، مما يسأل عن معاني الأعراض على حسب اختلاف العوارض، وترجع كلها في مقام الوجود إلى «هل» المركبة.

وأما «أي» التي تستعمل في السؤال عن الفصل فهي ليست «أي» التي هي للسؤال عن بعض العوارض، والسؤال بـ «أي» في الفصل من اصطلاحات المنطقيين دون الفلاسفة، وما أخذ في هذه الأمور من أخذ المعرف كالكم في الكمية والكيف في الكيفية فحيث إنها تعاريف لفظية فلا يتوجه الإشكال عليها، ولا يستلزم ذلك دوراً، أو خلفاً، أو تعريف الشيء بنفسه، وهو واضح.

وأما التعاريف فهي على نحوين:

أحدهما: حقيقية، وهو الجواب عن السؤال عن حقيقة الشيء، ويسمى السؤال بـ «ما» الحقيقية.

ثانيهما: السؤال عن ماهية الشيء، إما عن ماهيته تماماً، أو عن ماهيته في الجملة، ويسمى الأول حداً تاماً، والثاني حداً ناقصاً،

ويسمى السؤال بـ «ما» عن ماهية الشيء بـ «ما» الشارحة الاسمية، وليست الشروح الاسمية في اصطلاح الفلاسفة من التعاريف اللفظية اللغوية كما تخيله بعض الفلاسفة، فإن التعاريف اللفظية بمفهوم آخر أوضح منه، ولو في نظر السامع، كتعريف سعدانة بأنها نبت، ولذا لا يشترط فيه المساواة ولا الأجلائية والوضوح كما اعتبروه في التعاريف الحقيقية والشروح الاسمية؛ إذ إن التعاريف اللفظية ليست من سنخ التعاريف، نظير التعريف بالضد، والمماثل، والمثال والمخالف، فلا ربط للتعاريف اللفظية بالتعاريف الشارحة للاسم.

فظهر أن الأسئلة ثلاثة: السؤال بـ «ما» الحقيقية، والسؤال بـ «ما» الشارحة الاسمية، والسؤال بـ «ما» اللفظية الذي كان جوابها ليس من التعريف في شيء، وليس من سنخ التعريف، وأن السؤال بـ «ما» الشارحة يقع بالفصل والجنس والنوع.

ولا يراد من الماهية في عبائرهم ما يساوق المفهوم؛ فإن المفهوم قد لا يكون من الماهية أصلاً، كمفهوم الوجود والعدم، فإن مفهوم الوجود لا يصدق عليه أنه ماهية؛ إذ الماهية لابد فيها من الجنس والفصل، وقد تصدق الماهية من دون المفهوم؛ لأنها تصدق على الحقيقة والذات، وعلى الماهية من حيث هي هي كما عرفت.

وليست المفارقات النورية مجرد مفاهيم بدون ماهيات كما تتخيله بعض الأذهان؛ لأن لها ماهيات، ولكن لفنائها واندكاكها في ذات الحق تعتبر كأن ليس لها ماهيات، لا أنها في الحقيقة ليس لها ماهيات، وعلتها الغائية متحدة مع علتها الفاعلية، فعلتها الغائية عين العلة الفاعلية، وأن وجودها أعلى مراتب التشكيك في الوجود، وليس فوقها إلّا ذات الحق، وهو يستدعي الاتحاد، فالتعبير بأن المفارقات ليس لها ماهية على نحو التسامح في التعبير.

نعم، الوجود المنبسط قبل أن يلحظ مع الخصوصية لا ماهية له؛ لأنه قبل أن يتخصص فيلحظ الوجود من حيث هو هو، وبهذا الاعتبار ليس له ماهية.

وأما إن كان خاصاً ولوحظ بخصوصية وإن كان من المفارقات والأنوار الصرفة ففيه الماهية، وإن اندكت ذاتها في ذات الحق، فإن الشيء ماعدا الحق سبحانه لا يتعرى عن الماهية والحدود واقعاً.

فالماهية بمعنى الجنس والفصل والمادة والصورة ليست في المفارقات والعقول، والماهية بمعنى الحدود لابد منها في مراتب الوجود.

وأن الماهية إذا قصر النظر على نفسها وذاتها وذاتياتها من أجزائها فهي بهذا الحال ليست موجودة ولا معدومة، ولا واحدة

ولا كثيرة، ولا أن لها لازماً، أو ليس لها لازم، فليس في مرتبة ذات الماهية واحد من هذه الأشياء ثابت لها؛ لصحة اتصاف الذات بالنقائض، فمرتبة ذاتها خالية من هذه الأمور، بل ليس الأمر مختصاً بالماهية، فكل معروض قبل عروض العارض عليه خال عن العارض، فالجسم في مقام ذاته ولحاظ ذاتياته خال من البياض والسواد والحمرة والصفرة مثلاً.

فمقام ذات الماهية خال عن كل شيء غير نفس ذاتها وذاتياتها، وهذا معنى قولهم: إن الماهية ليست من حيث هي إلّا هي.

وتوضيح ذلك: أن الشيء تارة يلحظ بنفسه بدون دخالة أي شيء فيه من لوازم وعوارض ووجود وعدم، فينتفي عنه كل شيء إلّا مقام ذاته وحيثيته.

وربما يعبر بعض الفلاسفة عن هذه الحيثية بالحيثية الإطلاقية، ومعناها أن الموضوع على إطلاقه لم يحدد أو يقيد، ولم يوجب الموضوع عروض شيء لشيء.

وفي الحقيقة أن تسمية هذه الحيثية بحيثية إطلاقية مسامحة في التعبير؛ فإن كون الشيء على إطلاقه ليس معناه إطلاق الموضوع بحيث يعتبر الإطلاق قيداً في الموضوع مع أن مقام ذات الشيء لا إطلاق ولا تقيد ولا أي اعتبار من الاعتبارات، وليس في

هذه الحالة ومرتبة نفسها لزوم ارتفاع النقيضين؛ لأنه لا حكم ولا اعتبار غير مقام ذات الشيء حتى يلزم ارتفاع النقيضين، فنفس كل شيء ذاته لا غيره، فلو كان ذات الماهية مثلاً متصفة بالوجود ما صح اتصافها بالعدم، ولو كانت متصفة بالكثرة والكلية ما صح اتصافها بالجزئية والوحدة، فصحة اتصاف الذات بالمتناقضات دليل على خلو ذات الشيء في مرتبة ذاته وهي الماهية من كل ذلك.

وموضوع قضية أن الماهية ليست من حيث هي إلّا هي هو الماهية، والمحمول ما وقع عقيب ليس، فالموضوع على إطلاقه، والنفي توجه على المحمول، فنفي كل شيء سوى ذلك الموضوع، وقد توجه النفي على المحمول مقيداً بمرتبة ذات الموضوع وهو الماهية، ومرتبة ذات الماهية ظرف المنفي، ومعنى ذلك أنه منفي في ظرف ذاتها كل جهة، فالنفي نفي المقيد ورفع للمقيد، فالرفع مقيد بأنه في مرتبة ذات الماهية، ومرتبة ذات الماهية ظرف للمنفي، ففي ظرف ذاتها منفي عنها كل جهة وكل عارض وكل شيء عدا ذاتها، وإن كان في غير هذه المرتبة لوازم الماهية إما محققة أو ليست محققة، وإن كان مرتبة اللوازم أول مراتبها بعد مرتبة الذات، وقبل مرتبة الوجود والعدم.

وتجد عند التأمل أن النفي في هذا المقام ورد مطلقاً على

محدود وهو مرتبة الذات.

وأما إذا ورد النفي محدوداً لا مطلقاً فالرفع والنفي وقع مقيداً أو محدوداً، فيكون الرفع موصوفاً بكونه مقيداً لا أنه وقع مطلقاً على محدود وهو مرتبة الذات كما في الصورة الأولى، ويكون السلب في الصورة الأولى مؤخراً عن الحيثية، وفي الصورة الثانية مقدماً عن الحيثية، وهذه المرتبة مورد التناقض والتنافي؛ لأنه مورد الحكم من اللوازم أو الوجود والعدم بخلاف مرتبة الذات فإنها خالية عن التناقض والتنافي؛ لأنه مرتبة ذات الماهية الخالية عن كل حكم وعارض، وفي هذا المقام تكون القضية من السالبة المحصلة لا من القضايا المعدولة، فإن الفرق بين القضايا المعدولة والقضايا السالبة المحصلة واضح جداً، فإن القضايا المعدولة من القضايا الموجبة التي تستدعي وجود الموضوع، وهي في الحقيقة ثبوت عدم ذلك الشيء إلى الموضوع، فهي ثبوت محمول عدمي على فرض وجود الموضوع في القضية.

وأما السالبة المحصلة فهي سلب الربط، لا من قبيل ربط السلب كما في المعدولة، وفرق واضح بين ربط السلب الذي هو مفاد القضية المعدولة، وسلب الربط الذي هو مفاد السالبة المحصلة، وفي الحقيقة أن القضايا السالبة إطلاق القضية الحملية عليها مسامحة وتجوز، فإنها تسلب الحمل، والمعدولة تثبت الحمل.

ولذا ذكر المنطقيون أن حرف السلب تارة يكون جزء من الموضوع، وأخرى جزء من المحمول، وثالثة جزء للنسبة الثبوتية، ولا يتوجه السلب على سلب النسبة والربط ليكون من السالبة المحصلة.

فاتضح أن ما أفاده في الشوارق في المقام أن لا فرق بين القضية المعدولة والسالبة المحصلة إلّا بمجرد النية والاعتبار، وأن لا فرق بينهما واقعاً، لا وجه له؛ فإن ربط السلب أجنبي عن مفاد سلب الربط.

وقد وقع لصدر المتألهين وغيره من الفلاسفة في المقام من العبارات المغلقة ما لا يخفى على المراجع.

ولكن المقصود ما بيناه مما يحاولوه في تلك العبارات، كما وأنه يتضح لك في بحث اعتبارات الماهية أن مقام ذات الماهية وحالاتها ليس خاصاً في بحث الماهية كما هو المتراءى من كلماتهم، بل تسري العبارات إلى مفهوم الوجود ومراتبه.

اعتبارات الماهية وأقسامها

أولاً: ما أشرنا إليه وهو قصر النظر على نفس الماهية من ذاتها وذاتياتها وأجزائها، وفي هذا الحال كما عرفت ليست الماهية مورد حكم من الأحكام، ولا معروضة للعوارض، وليست مورداً للأحكام المتناقضة؛ لخلو الذات عن كل حكم وعروض تناقض، وهذا ليس خاصاً بالماهية، بل يعم سائر المفاهيم وحقيقة الوجود، فإن كل ذات لا تشمل غيرها من عوارضها وأحكامها.

ثانياً: أن تلحظ الماهية مقسماً ومجمعاً لعنوان اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وليس هذا اللحاظ من قبيل القيد للماهية حتى يكون من قبيل اعتبار الماهية بشرط شيء، وإنما يراد باللحاظ هنا على نحو المرآتية بنحو القضية الحينية، فاللحاظ طريق لملاحظة الأقسام لا أنه من قبيل التقيد، ولا أنه عين اعتبار الماهية وقصر النظر عليها.

ثالثاً: أن تلحظ الماهية لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وهذه التقاسيم كلها جارية في مفهوم الوجود وحقيقته، والمفاهيم

الاعتبارية أيضاً تجري فيها جميع الأقسام من لحاظ الذات وغيره، وأن مقام ذات كل شيء منتف عنه كل شيء ما عدا الذات والذاتيات من أجزاء ذاتها.

ويعبر عن اللا بشرط بالماهية المطلقة، والماهية بشرط شيء هي الماهية المخلوطة، وبشرط لا ويعبر عنها بالماهية المجردة.

أما التسمية بالمطلقة فلأنه لم يؤخذ فيها قيد، وأما المخلوطة فقد اشترط فيها شيء وخلطت ماهية بماهية أخرى وبمفهوم آخر، وأما بشرط لا فإنه مجرد عن سائر المفاهيم.

وأما اللا بشرط فيأتي على نحوين وقسمين:

أحدهما: يؤخذ اللا بشرط بنحو يكون قيداً، ولكن بالمعنى الذي أشرنا إليه، فلا تغفل.

وثانيهما: أن لا يكون قيداً، فهو تارة يعتبر الوجود مقيداً بالإطلاق، وأخرى مطلق الوجود الشامل للمطلق والمقيد.

وأما اللا بشرطية التي لا تكون اللا بشرطية قيداً، وبين المقسم وأقسامه حمل مواطاة، ولازم حمل المواطاة اتحادهما في الوجود.

واللابشرط يأتي على نحوين: فأحدهما أن اللا بشرط لا يتجرد عما عداه حتى عن الوجود الخارجي والذهني، فالماهية بهذا الاعتبار غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، وإن كان عين تخلية الماهية عن الوجود تحلية للماهية بالوجود الذهني، فالماهية

غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، وإن كان بعين التخلية تحلية في الذهن بالوجود الذهني وبالظهور النوري.

قد يتخطى إلى الذهن أن كون الماهية مقسماً، وهذا الاعتبار هو اعتبار نفس الماهية، ليس شيئاً من المقسمية، ولا عدم المقسمية، ولا أن المقسمية جزء من نفس الماهية، فباعتبار نفسها لا تكون مقسماً للأقسام من اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا.

فالمقسم هو الماهية بهذا اللحاظ، لا على أن يكون اللحاظ قيداً لها، واعتبار المقسمية ليس نفي الماهية، بل معنى يغايرها، ولو قيدت الماهية بهذا اللحاظ لكانت مقيدة بأمر عقلي لا وجود له في الخارج، ولا يكون مقسماً للموجود في الخارج، وهذا الاعتبار بنحو المرآة لما في الخارج وحصة خاصة من الماهية من حيث هي هي بأن بها قد تعلق اللحاظ الطريقي.

وقد عبر عنها في علم الأصول الحصة من الماهية التوأم مع المعروضية في عالم اللحاظ مقيدة بالمعروضية، وهو على أنحاء كما عرفت:

أحدها: طروّ عنوان اللابشرطية عن الخصوصيات، وهذا هو اللا بشرط القسمي، وهو الكلي الطبيعي بالاصطلاح.

وثانيها: أن يطرأ عنوان بشرط شيء من اعتبار الخصوصيات.

ثالثها: أن يطرأ عنوان بشرط لا، فالموجود في الخارج ليس

مصداقاً للماهية الملحوظة مع عدم خصوصية معها وهو المقسم، فإن الثلاثة المذكورة أقسام للابشرط المقسمي.

وغرضنا من هذه القيود ليس تقيد المفهوم بهذه القيود ذهناً؛ فإن تقيد الماهية بهذه القيود لا توجد إلّا في موطن الذهن، وليس لها وجود في الخارج، واللابشرط وبشرط شيء يوجدان في الخارج، وإنما يلحظ القيد بها واقعاً ومرآة لما في الخارج.

فاتضح أن الماهية إذا قصرت النظر عليها وعلى ذاتياتها فهي بشرط لا، عارية بهذا النظر عن الوجود والعدم، فهي غير موجودة حتى بالوجود الذهني، ولها معنى آخر من البشرط لا بالقياس إلى بعض العوارض العارضة لها وإن كان موجوداً بالوجود الذهني، فهي منضمة إلى الوجود الذهني ولكن بالقياس إلى وجود آخر لها، فهي بشرط لا، وهي وإن اعتبرت بشرط لا لكنها موجودة في الذهن فتعتبر بشرط لا بالحمل الأولي وإن كانت مصداقاً للوجود الذهني بالحمل الشايع الصناعي، وفيها التجريد والتخلية وإن كان فيها التخليط والتحلية، هذا في بيان الماهية وأنحائها.

وأما بالنظر إلى الوجود فالوجود بشرط لا وهو الحق سبحانه وتعالى، ولا بشرط وهو الوجود المنبسط، ويعبر عنه باصطلاح الفلاسفة بالهوية السارية، وقد يعبر الصوفي عن الوجود المنبسط المنطبق على بشرط شيء وبشرط لا هو الواجب، والنوع الثالث

الوجودات الخاصة المقيدة بحدود خاصة وماهيات، وهذا التقسيم بهذا الترتيب يناسب آراء الفلاسفة والحكماء.

أضواء وبيان

إن الماهية تطلق على وجوه:

أولاً: عبارة عما اتحدت مع الوجود.

ثانياً: تطلق عليها وعلى الوجود، وهذا المعنى أوسع دائرة من الأول.

ثالثاً: تطلق الماهية حتى على الأمور الاعتبارية وعلى الحدود في العقول، وهذا الإطلاق أعم الوجوه.

وأن الماهية في لحاظ نفسها خالية عن كل شيء وإن كانت باعتبار آخر توصف بالكلية والجزئية، وهذا الاعتبار ليس عين اعتبار ذاتها، نظير قولك: الماهية موجودة وغير موجودة، فإنه أيضاً ليس باعتبار نفسها.

ولذا ذهب الفلاسفة إلى أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلية ولا جزئية، وأن في مرتبة ذاتها لا يرد فيها التناقض؛ لخلو ذاتها عن مرتبة التناقض كما بيناه، وإن كانت في الواقع لا تخلو من الوجود أو العدم، فيجري عليها التناقض في عالم

الواقع الوسيع وإن كان في عالم نفسها ومرحلة ذاتها لا يجري فيها التناقض، وخلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل.

الماهية في وجودها الخارجي والذهني

إن للحكماء تقسيماً آخراً يناسب أذواق العرفاء المتألهين، ويناسب ذكره في أبواب التوحيد، وهو أن الوجود بشرط لا فقط هو ذات الحق، بأن لا يكون شيء آخر من مفاهيم الأسماء والصفات دخيلة في ذاته، والاقتصار فيه على ذات غيب الغيوب ومرتبة الذات الأحدية، وأما بشرط شيء وهي مرتبة الأسماء والصفات وهي المرتبة الواحدية، ولا بشرط وهي الهوية السارية والوجود المنبسط.

وكل ماهية من الماهيات لها وجود يترتب عليه الآثار الكثيرة والمطلوبة، وللماهية وجود آخر وهو أن توجد في الذهن ولا تترتب عليها تلك الآثار المطلوبة، فيكون الوجود الذهني بالقياس إلى النفس الإنسانية، وقيامها بالنفس قياماً على جهة الصدور، وليس قيامها بالذهن نحو قيام الظرف بالمظروف، ولا الحال في المحل.

وقد شبه الفلاسفة قيام الصور في النفس على وجه الصدور

كقيام الأشياء بالمبادئ العالية من العقول على زعمهم.

نعم، قيام الأشياء بمبدأ المبادئ وهو الله على وجه القيام الصدوري حقيقة من غير تجوز ولا مسامحة ولا واسطة بينه تعالى وبين إيجاد الموجودات.

وأما قيام الصور في النفس فليس على نحو الحقيقة الكاملة؛ لأن لا موجد للأشياء إلّا الله، وإنما النفوس مستعدة للفيض من الله تعالى.

الماهية من المباحث العامة للوجود

إن الفلاسفة جعلوا هذا البحث من المباحث العامة الفلسفية، وهو على القول بأصالة الوجود، وقد بينا سابقاً أن البحث عن عروض الماهية للوجود بحث عن شؤون الوجود، وكل بحث عن شؤون الوجود بما هو يقع بحثاً عن الفلسفة الأولى.

وتوضيحه: أن البحث عن الماهية بحث عن عوارض الوجود وشؤونه؛ لأن البحث عنها من جملة البحوث العامة للوجود، بناء على ما اخترناه في المباحث السابقة من أن الأصالة للوجود دون الماهية.

وأما لو ذهبنا إلى أصالة الماهية فتدخل في مباحث الفلسفة الأولى، وتكون في تحققها على القول به نظير أصالة الوجود، وأن كل ما له إنية فله ماهية؛ لأن الشيء إذا لم يكن ثابتاً عينياً أو ذهنياً فلا يعقل أن تكون له ماهية؛ لما عرفت من أن الماهيات والحدود منتزعة عن مراتب الوجود كما اخترناه.

وأما إطلاق الماهية على الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية

والرقية فهو بمصطلح عام لا بمصطلح الفلاسفة، وإذا أطلق الفيلسوف الماهية على المفاهيم الاعتبارية فهو إطلاق على وجه المسامحة والتجوز في نظره وإن كان من الجائز أن يكون السؤال عن الأمر الاعتباري بالماهية على وجه الحقيقة؛ لأن الوجود الاعتباري من سنخ الوجود الذهني، وكل وجود خارجي أو ذهني فله ماهية.

وعلى هذا التقريب فيدخل فرض السؤال عن الأمور الاعتبارية فيما هو السؤال بـ «ما» الشارحة الاسمية، وإن كان من راجع اصطلاحات الفلاسفة فلا يرون الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية والرقية من المباحث الفلسفية التي يبحث عنها في الفلسفة الأولى.

الذات والماهية من العناوين الثانوية

إن عنوان الماهية والذات ليست من المعقولات الأولية، وإنما هي من المعقولات الثانوية؛ لأن كل شيء لم يكن له بإزائه في الخارج تحقق وخارجية بل يأتي في الذهن فقط يعبر عنه بالمعقول الثانوي، كما عرفت، وإن كان إطلاق المعقول الثانوي هو أوسع من المعنى الذي بيناه هنا.

وأن من الواضح أن عنوان الذات والماهية من قبيل المعقولات الثانوية دون المعقولات الأولية.

وقد عرفت من المباحث السابقة أن ما يأتي في الذهن ابتداء وأولاً بلا واسطة يعبر عنه بالمعقول الأولي في الاصطلاح، وهو ما كان بإزائه خارج، كقولك: السواد والبياض؛ حيث يأتي في التعقل أولاً، وهما أمران خارجيان، وهذا بخلاف الذات والماهية ونحوهما فإنه ليس بإزائها في الخارج شيء، بل تأتي حقائقها ومفاهيمها في الذهن فقط، وإن كان التأمل قاض بأن عنوان الماهية والذات ونحوها لما كانت مفاهيم أولية وتصور النفس لها ابتداء كان

إطلاق عنوان الماهية والذات على العنوان الأولي حقيقة من غير تجوز، ولا مانع من أن يكون للماهية اعتباران، فبأحد الاعتبارين تقع معقولاً ثانوياً، وباعتبار آخر تقع معقولاً أولياً.

التعاريف

التعاريف على نحوين:

النحو الأول: السؤال عن ماهية الشيء، والسؤال عن الماهية إما عن ماهية الشيء تماماً، أو عن ماهيته في الجملة، ويعبر عن الأول بالحد التام، وعن الثاني بالحد الناقص أو الرسم التام، وبمصطلح الفلاسفة أن السؤال عن ماهية الشيء بـ «ما» الشارحة الاسمية.

النحو الثاني: التعاريف الحقيقية، وهي ما وقعت في الجواب من السؤال عن حقيقة الشيء، ويعبر عنه بالسؤال، بـ «ما» الحقيقية.

فالأسئلة ثلاثة: سؤال بـ «ما» الشارحة الاسمية، وهو عن ماهية الشيء وخواصه، وسؤال بـ «ما» الحقيقية، وهو سؤال عن الشيء بعد تحقق وجوده، وسؤال بـ «ما» اللفظية، وهو تبديل مفهوم اللفظ بمفهوم أوضح منه في ذهن السامع.

وفي الحقيقة أن الشرح اللفظي والتعريف اللغوي ليس من سنخ التعاريف، وما هو إلّا نظير التعريف بالضد والمثل والمخالف،

وقد بينا ذلك مفصلاً في منطق «المثل الأعلى»، وإطلاق التعريف على التعريف اللفظي نحو من المسامحة والتجوز.

ويقع السؤال عن كمية الشيء بـ «كم»، وعن الكيفية بـ «كيف»، وعن الوضع بـ «متى»، وهذا من باب الاصطلاحات الفلسفية، وإلّا فبحسب الدقة أن الأسئلة في باب المقولات العرضية من الكم والكيف والوضع وغيرها هو السؤال عن ماهيتها المقولية.

ولكن قد اصطلحوا في السؤال عن الكميات المقولية بـ «كم»، وعن الكيفيات بـ «كيف» إلى غير ذلك، لأجل حصول المناسبة بين السؤال عن الشيء وعن حقيقته، فإن السؤال بـ «كم» يناسب الكميات، وبـ «كيف» الكيفيات إلى غير ذلك، وإن كان ما يقتضيه الفن هو السؤال عنها بـ «ما» الشارحة الاسمية، وأن السؤال عن ماهية الشيء هو المتعين في المقام؛ لأن الماهية أعم من الماهية الذاتية والعرضية، ولكن لمناسبة تلك الألفاظ من الكم والكيف ومتى والأين عبروا عن الأعراض بهذه الأسئلة.

الكلي الطبيعي

إن الفلاسفة إذا أطلقوا لفظ الكلي الطبيعي فقد يراد به الماهية من حيث هي، وإن ذهب الكثير منهم إلى أن الكلي الطبيعي هو مرحلة لا بشرط أو اللابشرط المقسمي؛ لأن الماهية التي لوحظت بنفسها هي من المفاهيم المقيدة بشرط لا، وهذا المعنى لا ينطبق على ما في الخارج، ولا يتناسب مع الكلي الطبيعي.

ومن الواضح أن الكلي الطبيعي هو ما انطبق على الحصص المنطبقة على الخارج من أفراده وجزئياته، فهو الماهية الملحوظة بذاتها، وإن جاز أن يكون الذاهب إلى أن الطبيعي هو الماهية مع قطع النظر عن قيد بشرط لا، وعند ذلك تكون الماهية منطبقة على اللابشرط، ويكون مؤدى المسلكين معنى واحداً.

وإجمالاً: أن الكلي هو الماهية المنطبقة على أفرادها، وتكون الأفراد متحققة بالشخص، وليس الكلي كما عرفت إلّا اللابشرط المقسمي، أو اللابشرط القسمي، واعتباره اللابشرط القسمي بعيد.

إلفات نظر

إن الماهية إذا قصرت نظرك عليها وعلى أجزائها لا توصف بكلية ولا بجزئية؛ لأن ذاتها من حيث هي خالية من الأحكام والأوصاف، وأن اتصاف الماهية بالكلية والجزئية في مرحلة وراء ذاتها وذاتياتها، فالكلية والجزئية من عوارض الماهية لا نفسها.

وهذا المعنى لا يختص بالماهية فقط؛ لما أشرنا إليه من جريانه في مفهوم الوجود والشيئية، فإن كل مفهوم ومعنى لا يتجاوز نفسه وذاته، وإذا تجاوز ذات الشيء فعند ذلك يوصف تارة بالوجود وبالعدم، وبعروض العوارض واللوازم وعدمها.

وأن للماهية مرحلتين:

المرحلة التي تطرأ على الوجود بعد تحققه، فإذا تحقق الشيء من وجود الإنسان والجمل والفرس ونحو ذلك انتزع العقل عنوان الماهية من مرتبة الوجود.

وللماهية مرحلة أخرى: أن يلحظ الشيء قبل وجوده، فيلحظ الإنسان بما له من الماهية قبل وجود الإنسان في عالم الخارج أو

في عالم التصور، وهذه المرحلة التي هي للماهية سابقة على المرحلة التي تنتزع عن حقيقة الوجود.

وأن للماهية اعتبارين في الفقر:

الاعتبار الأول: فقرها قبل اتحادها بالوجود.

والفقر الثاني: هو فقرها بعد تحقق الوجود.

وقد صرح صدر المتألهين في أسفاره وكتبه: أن الفقر الوجودي هو السابق على فقر الماهية، ولكل منهما فقر، إلّا أن الفقر الوجودي في نظر صدر المتألهين هو السابق على فقر الماهية؛ حيث إن فقر الماهية في نظره متأخر عن الفقر في الوجود، ولذا يرى أن الفقر الحقيقي هو قائم في كل وجود بذات الحق تعالى.

وأن التأمل يقضي أن سبق الفقر للماهية هو متقدم في التحليل العقلي على فقر الوجود؛ إذ لولا أن الماهية عين الاحتياج والفقر ما صار ما عدا الواجب من الموجودات مستقرة بذاتها، فالفقر والاحتياج عين الماهية، وإنما نشأ فقر الوجود من ناحية فقر الماهية، وعليه فهنا مراحل ثلاث:

الماهية في حد ذاتها وذاتياتها عين الاحتياج والفقر.

وثانياً الفقر الوجودي؛ إذ لا حقيقة لكل وجود إلاّ عين تعلق ذاته بالواجب تعالى.

وثالثاً عند تحقق الوجود بمرتبة من المراتب ينتزع العقل من

تلك المراتب عنوان الماهية، فهو منتزع من مرتبة الوجود وحدها.

ومن أضواء ما بيناه يظهر لك أن الفقر الإمكاني وفقر الماهية في عالم التحليل العقلي سابق على فقر الوجود، وكان فقر الوجود عند التامل من شؤون فقر الماهية والإمكان.

وهذا الذي بنينا عليه يخالف ما ذهب إليه صدر المتألهين في أسفاره من تقدم فقر الوجود على فقر الماهية، وأن فقر الماهية بعد تحقق الوجود.

ولكن كما عرفت أنه لولا فقر الماهية ما كان الوجود قائماً بذاته تعالى، وأن الفقر الانتزاعي ليس إلّا شأناً من شؤون تحقق الوجود ومراتبه، فالتقابل الحقيقي بين فقر الماهية وذاتها وبين الوجود وتحققه، وأما الفقر الإمكاني بعد الوجود فلا يترتب عليه أثر من الآثار؛ إذ كما عرفت أنه نشأة من نشآت الوجود، ومفهوم انتزاعي عن مراتبه.

أجزاء الماهية

أجزاء الماهية لها أحكام؛ لأن العقل حاكم أن الماهية ثابتة في نفسها من غير حاجة إلى ثبوت وسط.

ثانياً: من أحكامها أن تستغني عن السلب، ومن هنا قالوا: إن الذاتي لا يعلل.

ثالثاً: أن أجزاء الماهية، كقولك: الإنسان حيوان ناطق، لها سبق على ماهية الإنسان، ويعبر عن هذا السبق بالسبق بالتجوهر، وليس هذا من باب السبق في الوجود، ولا في الطبع أو الزمان، أو نحو ذلك كالسبق في الشرف.

وبيانه: أن للأجزاء اعتبار الكل الأفرادي، بحيث يلحظ كل جزء على استقلاله وحياله، ولا ريب أن هذا اللحاظ هو لحاظ نفس الشيء في قبال لحاظ شيء آخر مجموعاً ومنضماً، وفي هذا اللحاظ لا كلية ولا جزئية.

وثانياً: أن يعتبر في الأجزاء الانضمام والاجتماع، وفي هذا اللحاظ ينتزع من الأجزاء عنوان الجزئية والكلية، فإنه لابد في

انتزاع الكلية والجزئية من مورد واحد؛ وذلك لأن الجزئية والكلية متضايفان، والمتضايفان متكافئان في القوة والفعلية، وفي هذا الاعتبار واللحاظ تعتبر الأجزاء لا بشرط وبشرط شيء.

فمن حيث المجموع تكون بشرط شيء، ومن حيث ذات الجزء لا بشرط، ولا ريب في تقدم اللابشرط على بشرط شيء في مقام التجوهر والماهية، وهذا هو المعبر عنه بالسبق بالتجوهر في مقام تقرر الذات والماهية.

الماهية غير قابلة للجعل

إن الماهية كما عرفت غير قابلة للجعل والفاعل، وما شمت رائحة الوجود والعينية، وإذا نظرت إليها بنظرة فلسفية عرفانية ترى أن لا حقيقة للماهية ولا تقرر وإن كان ما تقتضيه النظرة الحقيقية وفكرة التأمل أنها أمر واقعي وإن لم تكن عينية.

وهي كما عرفت مفصلاً أنها تابعة لتحقق الوجود ومتحدة به، وأن وجود الماهية هو ما يراه العارف الفيلسوف الحكيم الإلهي أن للماهية وجودات علمية ونظرات فكرية، وأنها عند العارف هي ما كانت من مظاهر الأسماء، أو كما أوضحناه في البحوث السابقة من أن المراد بتقررها وأصالتها هو ظهور آثارها عند اتحادها بالوجود خارجاً أو ذهناً.

وقد بينا أن هذا الوجه قريب من رأي القائلين بأصالة الماهية، ولعل مقصودهم هو هذا، فيقصدون من ذلك البيان ترتب الآثار عليها بعد الوجود، لا كونها عينية خارجية، وقد أشرنا في باب الجعل أنها غير قابلة للجعل والإفاضة من الحق تعالى؛ لقصور ذاتها

عن الجعل والإيجاد وعن الثبوت والعينية، وإذا تعلق بها الجعل فمن حيث الوجود لا من حيث نفسها، وإلّا فهي من الأمور الانتزاعية عن مراتب الوجود.

نظرة حول الكلي الطبيعي

إن الكلي الطبيعي إذا نظرت إليه بالقياس إلى الأفراد فهو من قبيل قياس الآباء مع الأولاد، لا من باب نسبة الأب الواحد إلى أولاده.

ومن أضواء تلك البحوث يتضح لك أن الكلي الطبيعي يتوزع حصصاً، وتتعدد تلك الحصص بتعدد المصاديق والأفراد.

والكلي الطبيعي يكون من قبيل وحدة الهيولى وإبهامها بالقياس إلى تعدد الصور والفعلية، وأن كل صورة تختص بهيولى غير الصورة الأخرى على وجه تقع الهيولى بالقياس إلى الصور نظير الكلي الطبيعي بالقياس إلى أفراده.

وأن سعة الماهية وشمولها على عكس سعة الوجود وشموله، فإن سعة الماهية على جهة الإبهام والإجمال، وأما سعة الوجود فهو سعة إحاطة وشمول وتحقق وثبوت.

ومن الواضح أن نسبة الكلي الطبيعي إلى مصاديقه وأفراده ليست كنسبة الأب الواحد إلى أولاده؛ لأنه لا يمكن توزعه

وتقسيمه على أفراده، وإنما هو كما أوضحناه أن نسبته إلى مصاديقه وأفراده كنسبة الآباء المتعددين بالنسبة إلى أولادهم المتكثرة؛ حيث إنه يكون حصصاً على حسب تعدد أفراده، ويكون كل مصداق بالقياس إلى الطبيعي فرداً ومصداقاً لذلك الكلي، وليس للكلي الطبيعي بالقياس إلى مصاديقه وأفراده تحقق عيني خارجي، بل هو متحد معها.

وأما لو كان له عينية خارجية لاحتاج إلى انطباق كلي عليه، وهذا أيضاً أمر خارجي عيني، ولازم ذلك التسلسل الواضح.

وعلى هذا فليس له تحقق في قبال مصاديقه وأفراده، وبهذا البيان يتضح لك أنه متحد مع أفراده كأنه هو هي، وإنما ينتزع العقل الكلي عن الأفراد في مقام العقل والتصور.

الصورة والمادة

إن أجزاء الماهية من ذاتياتها هو الجنس والفصل، وحيث أخذ مفهوم اللا بشرط فيهما صح حمل الفصل على الجنس، حيث أخذ في كل واحد منهما اللا بشرط، ومن هنا صح حمل أحدهما على الآخر، وإن كان في الدقة أن حقيقة الجنس هي الهيولى، وحقيقة الفصل هي الصورة، ولكن ليس حال الهيولى والصورة حال الجنس والفصل؛ لأن المادة والصورة أمران خارجيان، ولكل واحد منهما مرتبة ودرجة في الوجود ووقوف على تلك الدرجة وذلك الحد بنحو لا يتجاوزها، وتأبى عن الدرجة الأخرى.

فالهيولى والمادة وإن كانت حقيقتها الجنس، والصورة وإن كانت حقيقتها الفصل، إلّا أن الهيولى والصورة لا يمكن حمل أحداهما على الأخرى، فيمتنعان عن الحمل؛ لوقوف كل واحدة على حدها ودرجتها على نحو خاص لا تتعداها إلى الدرجة الأخرى، ولكن الجنس والفصل حيث إنهما قد ألغي فيهما حد المرتبة والوقوف على الدرجة، وكانا لا بشرط من هذه الناحية،

صح حمل أحدهما على الآخر.

ويراد من الهيولى هو الأمر المبهم الذي يتحد مع الصور على اختلاف الصور من الصور العقلية المجردة والفلكية والصور المادية على اختلافها، والتعبير عندهم بحسب مواردها، إلّا أن الهيولى إن لم يكن لها نحو من القوة والفعلية الضعيفة فهي صرف الإمكان، وليس هناك هيولى وقوة وراء الإمكان.

وبكلمة موجزة: أن الهيولى نحو من مراتب الوجود الضعيف، وإلّا فإن تعرت عن هذا المعنى كانت محض الإمكان، وليست في قبال الإمكان بما يعبر عنه بالهيولى.

وقد أطنب الفلاسفة وصدر المتألهين في أسفاره في مفاد الهيولى، وكل ما ذكروه في مفادها إن لم يرجع إلى ما بيناه كان مجرد اعتبار لا واقعية له ولا حقيقة.

وأما الأمور البسيطة كالأعراض التسعة من الكم والكيف والجدة ونحوها فإنها لا جنس لها، ولا فصل، ولا مادة لها ولا صورة، وإن كان عين وجودها صورتها، ولكن الفلاسفة يحللونها بالدقة العقلية إلى جنس وهو اللون، وإلى فصل وهو اللون الخاص كالبياض والسواد.

حقيقة الشيء فصله الأخير

إن حقيقة كل شيء ووجوده بفصله الأخير، فالوجود يدور مع الفصل الأخير حيثما دار.

قال الشيخ الرئيس: صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو، ولا يكون الشيء ذاهوية فعلية إلّا بفصله الأخير، وأما سائر الأجناس والفصول البعيدة ما عدا الفصل الأخير فهي مراتب استعداد الشيء وقوة محضة، من غير فعلية وتحصل.

فالإنسان مثلاً جامع في الحقيقة لجميع وجودات الجوهر والجسم والمعدن والنمو والحساسية، ولكنها ليست بأمور فعلية، وإنما الفعلية بالفصل الأخير وهو الناطق الشاعر؛ إذ من الواضح أنه لو كانت تلك الأجناس والفصول كلها فعلية لزم تحقق فعليتين في شيء واحد، وذلك واضح البطلان؛ فإنه ليس للشيء وجودان، ولا فعليتان، بل لابد وأن يكون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وإلّا فإن بقي الشيء على القوة فلا وجود له خارجاً، وإن كان عنوان الجنس والفصل الأخير من قبيل الفعليتين فلازمه تحقق وجودين لا وجود

واحد، والمفروض أن المورد من الوجود الواحد.

وأن الفصل الأخير الذي به حقيقة الشيء وتحصل وجوده إما لا يعرف غالباً؛ لأنه من سنخ الماهيات، ومعرفة الماهيات على ما هي هي من المتعسر جداً وغاية الخفاء، أو أن حقيقة الشيء وفصله الأخير هو مرتبة من مراتب الوجود، والوجود لا يعرف إلّا بالشهود والحضور، ومشاهدته والإحاطة به ليس إلّا من الواجب تعالى، ولا يشاهد الموجودات إلّا العلة الحقيقية، وهو الله سبحانه، ولذا خفي الفصل على الفلاسفة والمناطقة وأقاموا عوارضه مقام الفصل، وقد يقيمون عرضين مقام فصل واحد، كالحساس المتحرك بالإرادة.

أحكام أجزاء الماهية

إن لأجزاء الماهية أحكاماً:

أحدها: أن توارد فصلين قريبين على جنس واحد غير ممكن.

وتقريبه: أنه من قبيل توارد العلتين التامتين على معلول واحد معين؛ لأن الفصل بما هو فصل قريب هو العلة التامة، وإذا كان أحدهما علة تامة فكيف يأتي الآخر على وجه العلية التامة، وإلّا لكان المورد من قبيل وجود علتين تامتين على وجود ومعلول واحد، وهو محال؛ إذ لازم ذلك أن كل علة تقتضي خصوصية خاصة وهي موجبة لأن تكون كل واحدة من العلتين تقتضي معلولاً غير المعلول الآخر، وإلّا فلازمه كون الواحد بما هو واحد مستنداً ومعلولاً إلى علتين متباينتين، وقد أشرنا إلى هذا البيان في باب العلل والمعلولات.

والفصل وإن كان هو الصورة الذهنية التي ترد على الجنس في الذهن، فإن المراد من الفصل في هذا الفن ليس هو الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية؛ لأن المراد من تعبيراتهم بالفصل هو

الصورة الكاشفة عن الصورة الخارجية الفعلية، وليس من الممكن أن ترد صورتان على مادة واحدة وفي مرتبة واحدة؛ لأنه من باب تحقق الوجودين في وجود واحد، وكون الشيء معلولاً لعلتين.

وأن التعبير بالفصل ليس هو المقصود بنفسه، وإنما وقع طريقاً لمفاد الصورة، وهذا التعبير لا يخلو عن مسامحة، ولكن المقصود معلوم في فن الفلسفة.

ثانياً: أن الفصل الحقيقي ليس هو الفصل المنطقي الاشتقاقي؛ إذ من الواضح أن الفصل إذا كان من المفاهيم الاشتقاقية فلا تعيين فيه؛ لأن المفهوم بما هو لا تعين فيه، والمفروض أن الفصل الحقيقي ما وقع به التعيين والوجود الخارجي، فيتعين الجنس بتعين الفصل، وقد ذكرنا في المنطق أن لا خلاف بين اصطلاح المنطقيين والفلاسفة العارفين في حقيقة الفصل والجنس؛ لأن علم الميزان قد أسسه المشاؤون لتحقيق أدلة الفلسفة بالبرهان، وإلّا لكان فنّاً أجنبياً عن الفلسفة.

وأن مفهوم الفصل المنطقي هو العنوان المشير إلى الفصل الحقيقي الفلسفي؛ لعدم التعبير بصورة واضحة عن الفصل الحقيقي إلّا بمفهوم يلازمه.

ولا منافاة بين ما ذكرناه وبين ما حققوه بأن الفصول الحقيقية هي الاشتقاق للفصول المنطقية التي هي أنحاء الوجودات الخاصة

والصور المنوعة للحقايق المتحصلة، وعند الحقيقة أن الفصل الحقيقي هو النفس الناطقة، وإنما عبر عنه تقريباً للأذهان بالمفهوم الاشتقاقي.

ثالثاً: أن حقيقة الفصل ما به تحصل الجنس وفعليته، وهو ليس إلّا النفس الناطقة في الإنسان مثلاً، والمتداول من الفصول المنطقية ليس إلّا مفاهيم عرضية، ولا فعلية لها في الخارج، فالفصل الحقيقي هو مبدأ اشتقاقه.

وإجمالاً: أن ليس هناك اصطلاح لعلماء المنطق غير ما اصطلح عليه علماء الفلسفة من المشائين، وقد دون علم المنطق لإقامة البراهين على الفلسفة المشائية، وإن كان كما بينا في منطق «المثل الأعلى» أن ما أسسه فلاسفة اليونان من أرسطو وغيره لتحرير قواعد المنطق لا يفي بشيء من الأدلة، وإنما هي مسائل متفرقة لا تقع برهاناً ولا دليلاً على شيء.

وإنما أسسها وأحكمها علماء الإسلام كالمعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس والفيلسوف الكبير الخواجه نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين وغيرهم، فصار المنطق فناً يستدل به على المباحث الفلسفية المشائية في العصور المتأخرة.

الكلي والجزئي في مقام التشخص والتمييز

الكلي في الحقيقة كونه ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصلة في الوجود كالظل لصاحبه.

والتشخص حقيقته أمر زائد على الماهية، وهو ليس إلّا وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني.

وأن التميز يوجب للشيء استعداد التشخص، فإن النوع المادي المنتشر ما لم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفاض وجوده عن المبدأ الأعلى.

وعبارات القوم هنا من أن التشخص راجع إلى الفاعل القريب أو إلى الله تعالى أو غير ذلك فكلها ترجع عند التأمل إلى إفاضة الوجود من الحق تعالى.

الجسم

إن الجسم مركب من المادة والصورة، وجزآه هما المادة والصورة متقدمان عليه بحسب الوجود الخارجي والذهني، وهذا التقدم هو التقدم الطبعي، وذلك في كل جزء بالقياس إلى الكل، فإن تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع، فكما أن المادة والصورة متقدمتان على الجسم بحسب الوجود الخارجي كذلك متقدمان عليه بحسب الوجود الذهني، فيحصل عند ذلك انضمامهما ذهناً وخارجاً.

وعليه فيكون رتبة تحقق المادة والصورة في الذهن متقدماً على حصول الجسم فيه، ويكون حصول جنس الشيء وفصله بعد حصول الجسم، كما يكون تأخره بالطبع عن المادة والصورة.

وعليه فأول ما يحصل في الذهن هو المادة والصورة، وبعد ذلك يحصل منهما الجسم، وعند حصول الجسم ينتزع الجنس والفصل بعد ذلك.

وأما الأعراض فليس لها أجزاء خارجية كالجسم وإنما

يحصل في الذهن نفس ماهياتها البسيطة في الخارج، وتنحل عقلاً إلى الجنس والفصل.

وبالتحليل العقلي إن اعتبر في الأعراض اللا بشرطية كان جنساً وفصلاً، وبشرط لا مادة وصورة، وليس ذلك إلّا تحليلاً عقلياً.

وليس بين الجنس والفصل والمادة والصورة ترتب، وأن الجنس والفصل والصورة والمادة كلها متحدة، وليس بينهما سبق ولحوق في الرتبة، وإنما التفاوت بينهما مجرد اعتبار، والاتحاد بين الجنس والفصل والمادة والصورة متعين حقيقة.

المادة والصورة

إن الجواهر عندما تلحظ تراها تركبت من شيئين:

أحدهما: ما هو بالقوة ومجرد الاستعداد، ويعبر عنه بالاصطلاح بالمادة.

والثاني: ما كان فعلياً وأمراً خارجياً، ويعبر عنه بالصورة، وليس المراد من الصورة هنا ما تطلق على الأمور العرضية كهيئة البناء والسرير؛ فإن المقصود هنا من الصورة ما به فعلية الشيء ووجوده، فما به قابلية الشيء هو المادة، وما به فعلية الشيء هو الصورة، فالمادة المشتركة في الإنسان وغيره من سائر الحيوانات هي الحيوانية.

وأما المختصة بالإنسان فهي الإنسانية الحاكية عن الفصل الأخير، ويعبر عن تلك الفعلية بالصورة.

وكل من المادة والصورة قد وقف على حد خاص لا يتجاوزه ولا يتعداه، فكانت المادة هي ما كانت بشرط لا، والصورة أيضاً هي ما كانت بشرط لا، ولما كانت المادة قد اعتبر فيها بشرط

لا والصورة أيضاً كذلك لم يصح حمل أحدهما على الآخر، فلا تحمل الصورة على المادة، ولا المادة على الصورة؛ لأنه قد اعتبر في حقيقة كل منهما بشرط لا.

وأما الجنس والفصل وهما الحاكيان عن المادة والصورة، فالجنس حاك عن المادة، والفصل حاك عن الصورة، وهما المفهومان المتحققان في الذهن، إلّا أنهما وإن كانا واقعاً عين المادة والصورة ولكن حيث إنهما قد ألغي فيهما عنوان بشرط لا، واعتبر فيهما اللا بشرط، فمن هنا صح حمل أحدهما على الآخر، فتقول: الإنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان.

وأن اعتبار اللا بشرطية في الجنس والفصل وبشرط لا في المادة والصورة ليس هو الاعتبار المحض، نظير الأمور الادعائية التي لا واقع لها، كقولك: زيد كالجبل، بل المراد في كل ما يطلقه الفيلسوف من عنوان الاعتبار هو الأمر الواقعي الذي تترتب عليه الآثار، فالاختلاف بين الجنس والمادة والفصل والصورة ليس مجرد اعتبار محض، بل أمر واقعي، وتترتب عليه الآثار الفلسفية.

الأعراض

ذهب الفلاسفة إلى امتناع تحقق المادة والصورة في الأعراض معاً، وخصوا البحث في المواد والصور في الجواهر دون الأعراض، وأن الجنس والفصل يشملان الجواهر والأعراض، وأن الأعراض لا أجزاء لها خارجاً؛ لأنها من الحقائق والموجودات البسيطة.

فالأعراض ليس لها أجزاء خارجية من المادة والصورة.

وبتوضيح آخر: أن الجنس والفصل أمران عقليان، وليسا بخارجيين، ولا متميز أحدهما عن الآخر خارجاً، فالأعراض مما لها جنس وفصل عقلي، وليس لها مادة وصورة خارجية.

فمثلاً: أن الحمرة ليس لها مادة خارجية، فينتزع العقل إذا قاس الحمرة إلى لون آخر من السواد أو غيره الجنس والفصل من اللونية وهي الجنس والحمرة وهي الفصل.

وأن الجنس القريب والفصل القريب لا يمكن تعددهما خارجاً؛ حيث إن القابلية والاستعداد إذا اختصا بشيء مما لا يمكن

أن يقع على نحوين وشيئين فهو نظير فعلية الشيء، فإنها إذا برزت إلى الخارج وظهرت من كتم العدم لا تقع على نحوين من العينية والخارجية.

ومن أضواء ذلك ظهر لك أن الفعلية والقابلية إذا كانا لأمر خارجي غير متعدد فلا يمكن تعددهما خارجاً.

ثم إن الفصل لا يراد منه المفهوم الاشتقاقي في مصطلح الفلاسفة، فإن فصل الإنسان لا يراد به عنوان الناطقة، بل المراد به مبدأ ذلك المشتق، فيراد من ناطق النطق بمعنى النفس الناطقة، فهي الفصل الحقيقي دون الناطق من الفصل المشهوري.

ومن هنا يتضح لك أنه لا يراد من ناطق الكيف المسموع؛ لأنه عرض من الأعراض، ولا الإدراك أيضاً الذي هو من الكيف النفساني.

والمناطقة يعبرون عن الفصول الحقيقية بلوازمها؛ تسهيلاً للتفاهم والتعليم، وليس للمناطقة اصطلاح خاص غير مصطلح الفلاسفة كما يظهر من بعض كلمات الفلاسفة أن مصطلح الفلاسفة يختلف في كثير من البحوث عن مصطلح المناطقة، وقد وقع المنطق مقدمة للفلسفة المشائية.

الجنس والفصل ليس أحدهما داخلاً في حقيقة الآخر

إن الجنس والفصل ليس أحدهما داخلاً في حقيقة الآخر ولا في ماهيته، وإبهام الجنس يتحصل بتعين الفصل، وقد عرفت منا أنهما من قبيل اللا متحصل والمتحصل، ولا يتقوم أحدهما بالآخر، وهما نظير العرض العام والخاص، وأن الجنس في مقام احتياجه إلى الفصل يحتاج إليه في الوجود لا في مقام تقوم ماهية الجنس بماهية الفصل، وأن الجنس محتاج في تعينه وحصصه إلى الفصل، وأن الجنس في مقام تعينه يكون نوعاً من الأنواع، وبهذا المعنى من التحقق ليس جنساً من الأجناس، وأن حقيقة النوع ما تركب من جنس وفصل قريب، وإلّا لما كان له تحقق خارجي ووجود.

وأن الكل والأجزاء في النوع مما لها تقدم وتأخر اعتباراً وتجوهراً، فإذا اعتبرت الأجزاء مجتمعة كان كلاًّ، وإن اعتبر جزء من الأجزاء على حدة من دون عنوان الاجتماع فهو جزء للكل.

فالمجموع يقوم به اعتباران: لحاظ الكل ولحاظ الأجزاء،

وليست الأجزاء معتبر فيها بشرط لا، وإلّا لما صح انضمام بعضها إلى بعض، ولما صار المجموع كلاً لأجزائه.

وقد عبر العرفاء عن لحاظ الكل والأجزاء بأن اعتبار الأجزاء نظير الكثرة النسبية في الوجود، والوحدة الحقة من الواجب تعالى.

وهذا المعنى من العرفاء إن كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح، وإن أرادوا وحدة الوجود وهو وجود الواجب وكثرة الوجود باعتبار مراتبه فلا يقاس على الكل والأجزاء كما هو واضح، وأن الأجزاء في المركب العقلي كالجنس والفصل، أو المركبات الاعتبارية، فإن الأجزاء بالقياس إلى ماهية الشيء لها التقدم بالتجوهر، وللكل تأخر في التجوهر.

فمثلاً: إذا قلت: الإنسان مركب من حيوان وناطق، فكان كل من الحيوانية والناطقية متقدماً في التجوهر على حقيقة الإنسان وماهيته، وهذا نحو من السبق واللحوق كما سيأتي بيانه في بحث التقدم والتأخر.

وأن التقدم والتأخر يأتيان على أنحاء: تقدم بالطبع، وتقدم في التجوهر، وتقدم في الزمان أو الشرف أو في الحقيقة والوجود.

في كيفية تقوم الجنس بالفصل

هذا التقوم ليس بحسب الخارج؛ لاتحادهما في الوجود، والمتحدان في حالة من الحالات وفي ظرف من الظروف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجوداً، بل يحلل العقل الماهية النوعية إلى جزئين عقليين، ويحكم عند ذلك العقل بعلية أحدهما للآخر، وأن كل ماهية لابد من احتياج أجزاء بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه هو الجزء الفصلي؛ لامتناع كون الجزء الجنسي علة للشيء، وإلّا لكانت الفصول المتعددة المتقابلة لوازماً للجنس، لا محصلات له، فيكون الشيء الواحد مختلفاً ومتقابلاً، وهذا ممتنع.

وعلى ما بيناه من البرهان يكون الفصل مقسماً للجنس، وأن الحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الجنس، وتعين المحتاج إليه إنما هو بالفصل.

في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

إنه من القواعد الفنية يظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى، والفصل من الصورة، وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بأجزاء ما ذكرناه فيه.

وقد صرح بذلك الشيخ الرئيس وصدر المتألهين.

واعلم أن الفلاسفة قد عبروا عن الجنس والفصل بالعرض العام والخاص، ولا منافاة بين كون الشيء إذا نظرت إليه كان حقيقة من الذاتيات، وإذا نظرت إليه بنظرة أخرى كان من العوارض.

وقد قربوا ذلك بالنفس الناطقة من حيث نفسها جوهراً مجرداً، ومن حيث إضافتها للجسم وأنها حالة فيه أمراً عرضياً، وكما أن الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين فكذلك الأمر الواحد يقع مجرداً ومادياً باعتبارين، كالنفس الإنسانية مجردة ذاتاً، ومادية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد

البدن مقترنة به.

وأما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها وجود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن، ولا يلزمها الاقتران في وجودها به، ولا يلحقها شيء من نواقص الماديات، وأنها أشعة وأنوار للذات الأحدية الواجبة ومثال له؛ إذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره وأضوائه، نظير ما هو المشاهد من الشمس المحسوسة.

وقد صرح في هذا المقام صاحب حكمة الإشراق على الوجه الأتم، إلّا أن ما بينه في هذا البحث لا يطابق ما ذهب إليه من أصالة الماهية، فلابد وأن يراد من أصالة الماهية عنده ظهور آثارها عند تحقق الوجود كما بيناه.

وقد تعرض صدر المتألهين لما ذهب إليه أفلاطون من المثل النورية، ونحن نتعرض في المقام المناسب لها.

تركيب الصورة والمادة

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن التركيب بين المادة والصورة تركيب انضمامي، وليس التركيب بينهما تركيباً اتحادياً؛ لأن الهيولى والصورة أمران خارجيان، ولا يعقل أن يكون أحدهما عين الآخر خارجاً؛ لتعدد الخارجية بينهما.

وذهب فلاسفة التحقيق إلى أن التركيب بينهما اتحادي وليس بانضمامي، وسيأتي بيانه مفصلاً في باب الجواهر والأعراض، وتركنا التعرض هنا لبيان ذلك لتحرير هذا البحث لمباحث الجواهر والأعراض.

حقيقة النوع فصله الأخير

إن النوع يتركب من أجناس متعددة، وفعليته بفصله الأخير، وإذا تحققت حقيقة الجنس والفصل القريب فالنوع باق بتحققهما وإن تغيرت الحالات والعوارض.

مثاله: لو تبدل جسم الإنسان الطبيعي إلى الجسم المثالي فإنه لا يضر بحقيقة النوع ووجوده؛ حيث إن الجسمية محفوظة في العالمين المثالي وغيره، فقد تغير عن الجسم الطبيعي إلى المثالي.

نعم، لو بنينا أن تبدله من حالة الطبيعة إلى المثال مما يوجب تغير النوع ذاتاً وحقيقة، وعليه فلا يقع الفصل محصلاً للجنس، ومن هنا كان الإنسان بعد الموت باقياً بجسمه.

وما تداوله بعض الفلاسفة من أن النوع يبقى وإن تبدل الجسم والجنس إلى طبيعة ثانية، فيوجه كلامهم على أن أصل الجنسية والجسمية محفوظة، وإنما التبدل في حالات الجسم لا في حقيقته وذاته.

وليس مرادهم أن يتبدل بجنس آخر، وإلّا فلو حمل كلامهم

على ظاهره فمن الواضح عدم انطباقه على القواعد الفنية؛ إذ لو تبدل الجنس والمادة حقيقة وتحققت مادة أخرى وجنس آخر غير المادة الأولى والجنس الأول فإن الفصل لا يكون فصلاً لتلك المادة والجنس، ولا تقع تلك المادة الأولى فعلية بفعلية الفصل، فإن رجع كلامهم إلى تبدل الحالات واللوازئ صح ماذهبوا إليه، وإلّا كان غير منطبق على القواعد الفلسفية؛ لأنه خلاف البرهان كما بيناه.

أضواء على تلك المباحث

إن الوجودات المادية مركبة من الجنس والفصل الأخير، وفي الحقيقة أن الجنس كما عرفت هو المفهوم المنتزع عن قابلية ذلك الوجود، وأن الفصل منتزع عن مقام فعلية الوجود وتحصله خارجاً، وليس الجنس مفهوماً عين الفصل، بل كل منهما مفهوم يمتاز عن الآخر في عالم التصور.

وقد يقع في النظر أن الجنس والفصل من قبيل الأمور المتمايزة في الخارج، وهما غير متحدين، أو أنهما وإن امتازا في الإدراك العقلي إلّا أنهما متحدان في الخارج، وعلى فرض التعدد فهما من باب انضمام أحدهما إلى الآخر، ولكن الانضمام لا يستدعي الاتحاد خارجاً، وإن كان البرهان كما بينا يقتضي اتحاد الجنس والفصل لا انضمامهما.

وثانياً: أن الماهية على الرأي بأنها تقع متحدة مع الوجود فلا انضمام بينهما، أو متعددة معه بحيث كانا في الواقع من الأمرين المتعددين المنضم أحدهما إلى الآخر.

والتحقيق ما ذهب إليه المحققون من الفلاسفة إلى أن أجزاء الماهية في الخارج غير متعددة، بل هي متحدة، فهي متحدة في الواقع والخارج.

وذهب بعضهم إلى أن أجزاء الماهية والوجود متعددة، وليست بمتحدة، فأجزاء الماهية بالقياس إلى الوجود متعددة، واستدلوا على ذلك بأنه قد يذهب الفصل ويبقى الجنس، نظير الشجرة إذا قطعتها فإنه يذهب نموها وفصلها، وإن بقي جسمها وجنسها، وهذا المسلك قد بينه شيخ الإشراق.

وذهب صدر المتألهين ومن تأخر عنه إلى أن الوجود هو الفرد المتعين خارجاً، ويجوز أن تنتزع منه عناوين متعددة كالجسمية والإنسانية والحيوانية؛ لأن الفرد يشارك غيره في بعض الحدود، فالفرد الخارجي والموجود المتعين ينتزع عنه مفاهيم وحدود كثيرة وماهيات متعددة.

وعند ذلك فالبحث يتوجه إلى أن تلك الحدود والماهيات متحدة في مقام الماهية والحد، أو أنها من قبيل ما ينظم بعضه إلى بعض، وليسا أمراً واحداً في الواقع.

والآراء هنا بين اتحاد الماهية والوجود بتمام الاتحاد، أو أن الاتحاد في الماهية بأن يكون الجنس والفصل متحدين وبينهما اتحاد واقعي نظير الوجود فإنه واحد أيضاً، أو أن التعدد في

الطرفين من الماهية والوجود وليس أحدهما الآخر عيناً وخارجاً، فالتعدد في الماهية وراء تعدد الوجود، فالماهية متعددة من حيث جنسها وفصلها، والوجود غيرهما.

والتحقيق: أن الوجود واحد، والجنس متحد مع فصله الأخير حقيقة، وذلك بتحليل عقلي، فإن زيداً مثلاً ينحل إلى حيوان وناطق، وأما سائر الحيوانات فتمتاز بفصول أخرى عن أفراد الإنسان، وليس ذلك من التعدد في الخارج.

معرفة الجنس والفصل في غاية الخفاء

إن الفلاسفة قد تعرضوا في هذا البحث إلى أن الجنس والفصل لا يحتاجان إلى تعريف، وأن مفهوم الجنس والفصل من المفاهيم الواضحة، وهي غنية عن التعريف بعد معرفة أجزاء الشيء من الجنس والفصل، وأكد هذه النظرية الفيلسوف السبزواري.

والتحقيق: عدم تمامية هذا الوجه؛ فإن معرفة الأجناس والفصول في غاية الخفاء، ولعل غرضه أنه قد تأتي مفاهيم الأجناس والفصول واضحة وإن لم تكن هي من حقيقة الجنس والفصل الواقعي، ولكن هذا من الخطأ الواضح فإن مفاهيم الأجناس والفصول لا تكشفها المفاهيم العرضية، ومعرفتها حقيقة في غاية الخفاء للأذهان إلّا بعد إعمال النظر الدقيق من أهل الفن في بعض الأجناس والفصول، وإلّا ففي الغالب عدم وصول الأذهان إلى حقائقها، وأن علة الأجزاء من الجنس والفصل هو علة الماهية، وليس ذلك من باب التقدم الخارجي، ولا في مرحلة

الوجود، وإنما السبق سبقاً بالتجوهر.

وقد أورد شارح المقاصد هنا بأن العلة إذا كانت علة غائية أو فاعلية يجوز أن يتقدما على الشيء، وأما العلة الصورية والمادية فلا يعقل فيهما التقدم والتأخر، ولا يمكن تقدم المادة والصورة على حقيقة الشيء، فلو فرضنا التقدم في الصورة على الشيء للزم تقدم الشيء على نفسه؛ حيث إن المادة والصورة هما عين الشيء ونفسه.

وتحقيق البحث: أن الكل والأجزاء كما أوضحه أهل الفن أن لهما اعتبارات ثلاثة بنظر العقل:

أولاً: عنوان الكل والمجموع فإن مفهوم الإنسان هو اعتبار مجموع الحيوان والناطق، ثم إن اعتبار الأجزاء على نحو اللابشرط؛ لأن اعتبار الأجزاء بشرط لا ينافي الجزئية، وإنما الأجزاء معتبرة بشرط شيء بمعنى بشرط انضمام بعضها إلى بعض، فالكل عين المجموع بالأسر، والمجموع عين الكل، واللابشرطية في الأجزاء لا تنافي بشرط شيء، وأن تقدم الأجزاء على الكل تقدم بالتجوهر، وليس تقدمها على الكل من باب التقدم بالطبع، أو الوجود أو العلية والمعلولية مثلاً.

ومن هذا البيان يظهر لك أن ما ذهب إليه شارح المقاصد من أن تقدم أجزاء الماهية على الماهية على نحو التقدم في الوجود،

فهو خطأ واضح.

وأما لو اعتبرت الهيئة في الكل وراء اعتبار الانضمام فهو غير تام؛ لأنه ليس هناك هيئة وراء الانضمام، وأن اعتبارها لغو، ومن الواضح أن عنوان الكل والأجزاء لا يرتبط بعنوان الكلي الطبيعي وجزئياته؛ لأن الكلي الطبيعي من باب الكلي والأفراد، والكل والأجزاء من باب المجموع والأبعاض، فلا يرتبط أحد المفهومين بالآخر.

وأن تركب الشيء من أجزائه تارة يعتبر تركباً حقيقياً، كتركب الإنسان من الحيوان والناطق، وتارة يكون التركيب اعتبارياً، كتركب عنوان الدار من الجدران والبيوت وهيئة السرير من الخشب، وأن الكلية والجزئية من لوازم الماهيات، فالكلية في عالم الذهن، وأما الجزئية ففي عالم الخارج، وليست الكلية كعنوان الشبح المنطبق على أمر واحد، وأن الماهية متعينة جزئية في عالم الذهن، ولذا لو تكرر اللحاظ لعنوان الماهية كانت موجودة بوجود ذهني غير الوجود الملحوظ أولاً، والكلية إنما هي من حيث انطباق المفهوم على الجزئيات الخارجية، وتمتاز الكليات بعضها عن بعض بنفسها كامتياز الأعراض بعضها عن بعض وامتيازها بذاتها، وتمتاز الأجناس الكلية بفصولها.

بيان وتوضيح

الماهية ما بها يجاب عن السؤال بما هو، وأن البحث حول الماهية وأحكامها يستدعي عرض أمور، قبل تحرير البحث:

أولاً: أن الفلاسفة أخروا بحث الماهية عن أبحاث الوجود؛ لتأخر الماهية ذاتاً عن الوجود، وأنها تبع للوجود خارجاً وذهناً كما عرفت ذلك في البحث عن أصالة الوجود، وأن تقدم تصور الماهية في عالم اللحاظ على الوجود فقط، هذا بناء على أصالة الوجود وأن الماهية تابعة له في التحقق.

وأما بناء على أصالة الماهية فيقع البحث عن الوجود تابعاً للماهية.

ومن الواضح أن لا حكم للماهية من حيث هي، وإنما تعرضها الأحكام وتترتب عليها الآثار من حيث عروضها للوجود الخارجي والذهني، وعندها فتثبت لها الأحكام والآثار من حيث الوجود لا من حيث نفسها، وهي فرع تحقق الوجود، ولا تحقق آثارها إلّا بتبع الوجود.

وعليه فالماهيات مفاهيم حاكية عن مراتب الوجود، سواء كان الوجود من عالم الطبيعة أو من عالم المجردات، فإن لكل من العالمين حداً وماهية تخصه لا تتجاوز إلى غيره، وأن الماهية أعم من الحد كما في المجردات ومن الجنس والفصل المطابق للمادة والصورة في الماديات.

ثانياً: أن الماهية تارة تطلق على نفس الصورة والمادة في الأمور المادية وعلى نفس الحد، كما في عالم المجردات من العقول والمثل الأفلاطونية، وهذا الإطلاق هو الشائع في مصطلح الفلاسفة.

وتطلق الماهية على إنية الشيء ووجوده، وهذا الإطلاق شائع أيضاً في مصطلحاتهم، وإن كان الأول أكثر استعمالاً، وقد تطلق في العرف على الأمور الاعتبارية، فتقول: ما الملكية؟ وما الحرية؟ وما الزوجية؟ ولكن هذا الإطلاق نادر في اصطلاح الفلاسفة وخارج عن نطاق فنهم؛ لأنه من الأمور الاعتبارية المحضة.

وأن العوارض إذا توجهت على مطلق الوجود من قبل أن يتخصص الوجود بالطبيعي أو الرياضي ونحو ذلك، فالعارض من العوارض العامة لموضوع الفن الكلي، لا لعلم خاص كما عرفت مفصلاً في أوائل مباحث الوجود، وأن البحث عن عروض ماهية الوجود ليس عروضاً بعد تخصصه بالتعليمي أو الطبيعي.

فالماهيات إذاً من المباحث الفلسفية العامة العارضة على الوجود قبل أن يتخصص، وقد تطلق الماهية على كل من الماهية والوجود، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإن كانت الماهية في إطلاقات الفلاسفة تطلق على نفس الحدود مع قطع النظر عن الوجود الذهني أو الخارجي، فهي بلحاظ الوجود يطلق عليها عنوان الحقيقة.

فالماهية في إطلاقها المتعارف على ما قابل الوجود، وإن كان في بعض الإطلاقات تطلق على الحقيقة والوجود أو على الأعم من الماهية والوجود من غير تجوز.

إلفات نظر

قد بينا في المباحث السابقة أن الأصالة للوجود والعينية والثبوت له، وأن الثبوت للماهيات بحسب تقرر الوجود، وقد ذكرنا الأدلة المثبتة لذلك من الاستقراء، وأن الماهية لا اقتضاء لها للتحقق، وأنها قاصرة الذات عن الثبوت والعينية.

وقد تعرض صدر المتألهين لذلك في أصالة الوجود على وجه الإجمال وفصله في مبحث الجعل، وأنه لو ذهبنا إلى أصالة الماهية لزمتنا نقوض:

أولاً: عدم صحة المحمول على موضوعه؛ لأنه لا اتحاد بين المحمول والموضوع على القول بأصالة الماهية.

ثانياً: يلزم تعدد صفات الواجب تعالى، وعدم اتحادها.

وثالثاً: عدم اتحادها مع الذات المقدسة، فلا اتحاد في صفات الواجب؛ لاختلاف صفاته ماهية، واختلاف صفاته مع ذاته في الماهية أيضاً، فلا اتحاد بين الصفات، ولا بين الصفات والذات؛ لتعدد الماهيات وتباينها.

ورابعاً: يلزم أن الماهية التي لا تشكيك فيها كيف تكون علة ومعلولاً؟!

وقد أوضحنا أن الأدلة التي تثبت المطلوب ما ذكرناه من الاستقراء، وأن ذاتها لا اقتضاء لها في العينية، وأنها قاصرة عن الجعل.

وأما الأدلة النقضية من عدم صحة الحمل وعدم التشكيك فيها إلى غير ذلك مما ذكره صدر المتألهين في مؤلفاته لا يثبت المطلوب، وإن استلزم نقضاً على الخصم، وإلّا فلو التزم القائل بأصالة الماهية في التشكيك فيها، وأن البحث لا يشمل واجب الوجود؛ لأنه ليس من سنخ الماهيات، وأن البحث يختص بالماهيات والموجودات الماهوية كما يظهر ذلك من بعضهم في جميع ما ذكرناه، أو في جهة التشكيك في الماهية كما عن صدر الدين، فلا ترد النقوض غالباً، ولكن ما ذكرناه من الأدلة واف في عدم صحة هذا المذهب، وأنا قد لوحنا في تلك المباحث إلى أن القول بعدم أصالة الماهية بالمعنى المحرر في الكتب الفلسفية مما لا يمكن صدوره من المحققين من الفلاسفة كصاحب حكمة الإشراق والسيد الداماد وأمثالهما من المحققين، مع أن من راجع كلمات شيخ الإشراق وجد بعض العبارات منه في أن العقول أنوار صرفة ووجودات محضة، وهذا مما يتنافى مع القول بأصالة

الماهية، إلّا أن يختص النزاع بما عدا الواجب تعالى والعقول والمثل الأفلاطونية.

وإذا تأمل الإنسان كلمات القوم يغلب على ذهنه أنهم ليسوا في مقام إثبات أصالة الماهية بالمعنى المتعارف في كتب الفلسفة، وإنما يراد في أصالتها هو ظهور آثارها وأحكامها بعد الوجود والتحقق.

فالأصالة المقصودة هو أن لها آثاراً وأحكاماً يترتب عليها شؤون خلاف شؤون الوجوب والعينية، ففيها الإبهام والتعدد، وفيها التباين والاختلاف، ومن آثارها الشرور والموبقات، ومن آثارها السلوب والأعدام.

فمن هذه الجهة عبروا بأصالتها نظراً إلى آثارها، وإلّا فمن كان له أدنى ممارسة للفلسفة يستغرب صدور ذلك من أفلاطون وتلاميذه ومن شيخ الإشراق والداماد وأضرابهم، على أن الفلسفة اليونانية لم تنقل على وجه الوضوح عندنا في الترجمة والتفسير، وإلّا فكيف يتصور برجال هم قد أسسوا الفلسفة بطور شامخ وأسفار متعالية أن يقولوا برأي يرد في أول التصورات ويكتب في أول النظريات؟!

ولا يراد من كلماتهم في أصالة الماهية هي الماهية الكلية كطبيعة الإنسان والحيوان، فإن ذلك مما لا يتفوه به من اشتغل في

أوائل الدراسة في الفلسفة، فلابد أن يراد هي الماهية الجزئية، وقد سمعنا مذاكرة من مشايخنا في الفلسفة أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وأن التشخص هو عبارة عن التميز، فإن الشيء إذا لم يتميز ويحصل خارجاً لم يوجد، ولم يكن الوجود لازماً له، وأن هذه العبارة هي أقرب إلى مذهب القائلين بأصالة الماهية، وأن تعبير القائلين في أصالة الماهية، وأن الوجود اعتباري، فليس المقصود أنه اعتباري واقعاً، وإنما يراد به أنه اعتباري بالقياس إلى واجب الوجود؛ حيث إن كل وجود إذا قيس إلى الحق تعالى كان وجوداً رابطاً ومعنى فانياً، وبهذه الجهة عبروا عنه بالوجود الرابط، كما صرح به في حكمة الإشراق.

وبكلمة موجزة: أني لا اعتقد أن القائلين بأصالة الماهية يريدون ما هو المتداول في ظواهر الكتب الفلسفية، فإنه بعيد عن المؤسسين للفلسفة والشامخين في هذا الفن أن يقولوا بشيء يرد بأول نظرة ويكون من السخافة بمكان، فلابد أن يحمل أصالة الماهية على غير ما ذكروه من أصالتها بمعنى ثبوت آثارها، أو أصالتها في عالم المادة دون عالم المجردات والحق تعالى، وأنه يراد من كلماتهم الماهية الجزئية دون الكلية والمفهوم العام.

وثانياً: أن القائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود غرضهم تعظيم الحق تعالى، وأن العلية مع عدم السنخية في الوجود هي

كمال العلة وتمام نورها، فأرادوا من النظرية أن الوجود مشترك لفظي، وهو تعظيم مقام ذات الله تعالى، وأنه المؤثر في ظرف عدم السنخية، وهذا من تمام العلة وكمالها، وأن الأدلة المثبتة للاشتراك المعنوي من انصراف الذهن إلى الوحدة، وأن النقيض وهو العدم لما كان مفهومه واحداً فيكون الوجود أيضاً مفهومه واحداً، فهي أدلة تشبه أدلة علم الأصول من التبادر ونحوه.

وأن القائلين بالاشتراك اللفظي، وأن لا سنخية بين العلة والمعلول، يريدون تعظيم ذاته تعالى، وأن أدلة المثبتين للوحدة والسنخية بين العلة والمعلول قابلة للتشكيك والتردد، وأن القائلين بخلاف ذلك ليس بطلانه من الأمور الواضحة التي لا يختلف فيها اثنان، ومطلب هؤلاء إن لم يكن مثبتاً لمطلوبهم فهم يجوزون التشكيك في مرحلة الوجود، ويرون التأثير في ظرف عدم السنخية أقوى لمقام العلية الواجبة، وأن الوجود مفهوم واحد كالعدم ليس بذلك الوضوح، وأن إطلاقه على الوجود كإطلاق لفظ العين على عين الذهب والفضة والنفط.

وأن مقصودنا من هذا البيان هو أن القائلين بالتأثير في حال عدم السنخية ليس أمراً واضحاً في البطلان، ولا أقل من التشكيك، ولا ينبغي لمن له دراسة في فن الفلسفة أن يأخذ بما ذكره المتأخرون من باب إرسال المسلمات والواضحات الأولية، ويسيء

النظر والظن في المحققين من الفلاسفة الشامخين كالسيد الداماد وصاحب حكمة الإشراق وحكماء اليونان كأفلاطون وغيره، وأن يأخذ ما يراه المتأخرون ويقلدهم تقليداً أعمى، والله أعلم بالصواب.

هل يجوز أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً

المعروف بين الفلاسفة امتناعه في الشيء الواحد بعنوان كونه واحداً، واحترز بقيد وحدة الحقيقة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها، والمتأخرون على الجواز مطلقاً.

وتوضيح البحث: أن القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه.

وقد استدلوا على ذلك بأمرين:

الأول: أن القبول والفعل أثران، فلا يصدران عن واحد.

وأن التأثير متحقق بذاته كالوجود؛ لأن التأثير تأثير بذاته، بلا تأثير آخر، والمدار على اختلاف الجهة، بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المعلول.

قلنا: فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً لذلك، والشيء قد يتأثر من نفسه باعتبارين.

والتحقيق: أن كون الشيء فاعلاً وقابلاً لم يجوزه الفلاسفة في

البسيط ليرد النقض، وأن المحقق ليس إلّا الوجود، وقد يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهية ووجود، وإذا كان الاعتبار بلحاظ الذهن فتقع الكثرة ذهنية، وإذا كان الشيء خارجياً كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول، لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال من التأثر جاز أن يكون عين الفعل، ولا يصح النقض بلوازم الماهيات كما هو واضح.

وليس الماهيات من قبيل العلل.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره الرازي والمطارحات ليست إلّا تشكيكاً ومغالطات كلامية أعرضنا عن ذكرها واكتفينا بالجواب عنها.

وأن للحق تعالى صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية ومايجري مجراها عند الكل؛ لأن ما لا يجوز كونه زائداً عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والإرادة، لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية ونحوهما.

الماهية في بعض أطوارها وشؤونها

إن البحث هنا متوجه إلى بعض حالات الماهية، ونتائج آثارها أن الماهية من حيث ذاتها عارية عن عنوان الكلية والجزئية والوجود والعدم كما تقدم تفصيله، وقد تقدم أن تعاريفها لفظية، ونفي الشيء عنها من حيثية لا ينافي الثبوت من حيثية أخرى، فذاتها لا ترتبط بالوجود والعدم، وإن كانت من حيثية أخرى إما موجودة أو معدومة، وأن خلو الماهية في ذاتها عارية عن التناقض وإن كانت في المرتبة الأخرى يرد عليها التناقض، فلا تكون موجودة ولا معدومة، كما بيناه في صورة موسعة، بل هي إما موجودة أو معدومة.

والمقصود بأن تكون المرتبة ظرفاً للنفي لا للمنفي وهو رفع المقيد لا الرفع المقيد، وإذا قدم السلب على الحيثية يراد به سلب كل شيء عن مقامها، ولا تبقى إلّا ذاتها، وليس هذا من باب ربط السلب، والقضية المعدولة، وإنما هو من السلب المحصل.

وقد تعرضوا كما بينا إلى أن السلب إذا كان بعد الحيثية نفي

عنها كل شيء إلّا ذاتها وذاتياتها.

وإذا تأخرت الحيثية عن السلب فيراد به النفي من بعض الجهات من حيث اللوازم والوجود والعدم.

وأن تقديم السلب على الحيثية، أو تأخير السلب عن الحيثية، وأن كلاًّ منهما يفيد معنى لا يرتبط بالآخر، فهو من مصطلحات الفلاسفة دون علماء الأدب، فإنك إذا قلت: الإنسان ليس بجماد، أو قلت: ليس الإنسان بجماد، فإنه لا فرق بينهما من جهة السلب المحمول على الموضوع، ولا مشاحة في الاصطلاح بعد بيان المقصود من المباحث.

الجنس والفصل في الحقائق المركبة

إن وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى، والفصل من الصورة، وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق المركبة.

وعند الفلاسفة المحققين أن الفصل الأخير هو نفس وجود الشيء وتحققه، وإنما يختلفان مفهوماً لا حقيقة.

وقد اتفق الفلاسفة على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم، كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة له، ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة، والفصل مع الصورة، ولا يجب أن يكون لكل شيء حد، وإلّا يلزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها، كالوجود، وكلما كانت الصورة أشد فعلية وشرفاً كانت المادة القابلة لها أشد انفعالاً وظلمة.

العلة المؤثرة أقوى من معلولها

إذا كان النظر إلى العلة والمعلول متوجهاً إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر؛ لأن العلة مفيدة، والمعلول مستفيد الوجود من علته، فالنار الحاصلة من نار أخرى وإن تساويا في النارية لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا في كون ذاتها وماهيتها ناراً، بل في كونها موجودة.

وأما إذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية، ولا في المادة، بل في الوجود، فالحق أن الوجود في العلة أقوى وأقدم وأغنى وأوجب.

وأما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به أنه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة.

وأن الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي، والتفاوت بينهما بالوجودين، ولاشك أن الخارجي أقوى من الذهني؛ لأنه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني.

التشخص وأنحاؤه

إن الوجود وعين ما به التشخص لا يمكن أن تشير إليه إشارة حقيقية على أي ذات من الذوات وحقيقة من الحقائق حتى تراه متشخصة بالوجود، فالوجود عين التشخص.

ومن هنا يعلم أن ضم ماهية إلى ماهية أخرى، وهكذا ماهية إلى ثالثة، وتقييدها بالماهية لا يقتضي التشخص والوجود وإنما يقتضي ضم الطبايع والماهيات بعضها إلى بعض هو التميز والحصص دون التشخص والوحدة في الوجود.

فالعينية نفس الوجود، والماهيات أمارات وعلامات على التشخص.

وأما عبارات الفلسفيين من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فليس المراد به التعدد والاثنينية؛ لأن التشخص عين الوجود.

ويقرب إلى الذهن أن هذه العبارة من عبائر القائلين بأصالة الماهية، فكأنهم قالوا: إن الماهية إذا تحققت وتشخصت يتبعها الوجود.

وأن مناسبة ذكر هذا البحث أن يتحرر في مبحث الوجود، ولكن حيث كانت سيرة المؤلفين التعرض لمبحث التشخص في أواخر مباحث الماهية جرينا على ما رتبوه.

وأن التشخص بالنظرة الحقيقية ليس من عوارض الوجود وإن كانت بعض كلماتهم تؤدي ذلك، إلّا أنه في الحقيقة عين الوجود، ولذا يعبر العرفاء عن التشخص بالوجود، والمحتاج إلى التشخص هي الماهيات دون الوجود الذي هو عين التشخص.

وإنما ذكر التشخص في مباحث الماهيات لما في بعض كلماتهم من أن جعل الشيء المشخص من سنخ الماهية.

وتوضيح البحث: أن تشخص الأشياء بمعنى تشخص الماديات بالمادة، كما يراه بعضهم، وأما تشخص الواجب تعالى فهو بعين وجوده ووفور نوره، وأمر المجردات فتشخصها بباطن ذواتها وأنفسها.

وذهب جماعة من الفلاسفة إلى أن تشخص الأشياء والموجودات ما عدا الحق سبحانه وتعالى فهو بالفاعل، وأما الحق فنفس ذاته المقدسة؛ إذ لا فاعل سواه تعالى.

واختار بعضهم أن تشخص الأنواع المنتشرة في أفرادها بالعوارض المشخصة الخارجية الخارجة عن الحقيقة، وأما الأنواع المنحصرة في فرد معين فهو بباطن ذواتها وذوات أنفسها.

وذهب بعض المحققين إلى أن تشخص غير الله تعالى إنما هو بالعوارض المشخصة وهي في العقول على مسلكهم لازمة لماهياتها، وأما الحق فبنفس ذاته تعالى.

وذهب بعضهم إلى أن تشخص كل شيء بنحو وجوده الخاص، فلو كان وجوده زائداً على ذاته لكان تشخصه زائداً عليها، وأما في الحق تعالى فهو عين ذاته.

وهذا المسلك مطابق للبرهان.

وأما رد الوجوه السابقة من الأقوال: أما أن التشخص بالفاعل فإن كان المقصود من عبارة القائل به والمختار له بأن الفاعل هو المعطي للوجود وهو سبب التشخص لشيء أو لغيره مما هو سبب وفاعل له، فهو أمر مسلم، ولا حاجة إلى النزاع فيه؛ إذ لا مجال للنزاع فيه كما لا يخفى.

وإن أريد أن الفاعل هو ملاك التشخص وبه يحصل التشخص وهو في مرتبة تحقق الشيء، فهذه دعوى لا برهان عليها، بل البرهان والوجدان على خلافها؛ لأن الفاعل لوجود الشيء مقدم عليه، وليس في رتبة وجوده حتى يكون سبباً لتشخصه بهذا الوجه.

وثانياً: أن الفاعل مقدم على الإيجاب، وهو مقدم على الوجوب، وهو مقدم على الإيجاد، وهو مقدم على الوجود الذي هو في مرتبة التشخص على هذا المسلك، ولو كان تشخص الشيء

بالفاعل لا بنفس وجوده فإنه يلزم على هذا الوجه تأخر الشيء عن نفسه، وهو واضح البطلان.

وأما لو جعلنا التشخص هو النسبة إلى الفاعل، فإن كانت النسبة المقصودة هنا هي الإشراقية فهي عين الوجود في نظر الفلاسفة، وأما إذا كانت النسبة ليست بإشراقية فهي متأخرة عن طرفيها.

وأما إذا كان التشخص بالمادة فهو واضح البطلان؛ لأن المادة قابلية محضة وليست من الفعلية في شيء، ومبهمة في ذاتها ووجودها، وعليه فلا يمكن أن تقع موجبة للتشخص، وأن الهيولى عندهم مشتركة للعناصر، وليس من المعقول أن يكون المشترك علة للتشخص المختص بالشيء، وأن المادة هي الحاملة لقوة الشيء والتشخص موجب لفعلية الفاعل، فكيف تكون معطية له؟!

وأن التشخص جزء الفرد أو عينه، وأن المادة هي التي تقع منشأ لانتزاع الجنس وهو جزء الماهية.

وأما جعل عوارض المادة مشخصة فإنه يبطل ذلك كونها في حد ذاتها كلية مبهمة.

ومن الواضح أن المبهم لا صلاحية فيه لإعطاء التشخص منفرداً، وكذلك لو كان مجتمعاً مع غيره، وأن هذه الأمور من الأعراض، وعليه فلا يمكن أن تجعل علة لتشخص وجود الجوهر

وهو المعروض للعوارض.

فظهر من أضواء ما تقدم أن المشخص والتشخص هو الوجود.

الفرق بين التميز والتشخص

إن التشخص لما كان مساوقاً للوجود وأن العالم كتشخص واحد ووجود واحد لأجل وحدة الوجود على مايراه صدر المتألهين وكثير من قدماء الفلاسفة ووجود الممكنات هو الوجود الظلي للواجب.

وأن التوحيد يتوقف على فهم هذا المعنى من الوحدة الحقة وبالمعنى العام يشمل الحق تعالى، وأن الذات المقدسة متشخصة بذاتها؛ إذ هي عين التشخص والعينية.

تقسيم التشخص

ذهب بعض الفلاسفة كشيخ الإشراقيين وغيره إلى أن النفس وما فوقها وجودات محضة، وعليه فالعقول متشخصة بوجوداتها، بناء على أن ليس لها ماهيات.

وقد تقدم منا أن ليس غرض الإشراقيين نفي الماهيات عنها مطلقاً، فإن من الواضح أن لها حدوداً، وإنما المقصود من النفي هو نفي تركبها من جنس وفصل.

وذهب المشائيون القائلون بوجود الماهية للعقول، وقد بينا أن ليس قصد الإشراقيين نفي الماهية عنها حقيقة؛ إذ لكل واحد منها حد خاص، ولا نعني من الماهية بالمعنى الأعم الشامل للماهية المصطلحة الشاملة للجنس والفصل أو الحدود.

ومن مجموع ما تقدم أن ليس المقصود من نفي الماهية للعقول هو النفي بقول مطلق، وإنما المراد هو نفي الماهية من المعنى المتعارف في المواد من التركيب في الجنس والفصل والمادة والصورة.

ويطلق الفلاسفة على الأمور الكونية بالإبداع كالعقول، أو بالاختراع كالنفوس، أو بالكائنات كالمواد، وإن كان الكل له ماهية بالمعنى الأعم.

وأن أفعال الله من العقول عند الفلاسفة أو الوجود المطلق الذي تتعين حصصه بالماهيات والحدود أنها غير معللة بالأغراض والمقاصد، كما بيناه ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا﴾[١]؛ لأن حدود الحركات غير متناهية، وكذلك الصور المفاضة، وأن الحركات للمتحركات الوجودية عبادات في الحقيقة والواقع وتسبيحات وتحميدات وجودية كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٢].

١ـ سورة إبراهيم، الآية ٣٤.

٢ـ سورة الإسراء، الآية ٤٤.

أضواء وبيان

إن كلمات الفلاسفة في اتحاد التشخص مع الوجود على مسالك:

أولاً: القول بالعينية، وهذا هو المختار عند المحققين من الفلاسفة، وهو الذي ذهبنا إليه، فالتشخص والوجود متحدان بالحمل الشايع الصناعي وإن اختلفا مفهوماً بالحمل الأولي الذاتي، وهذا مسلك المعلم الثاني، ووافقه صدر المتألهين.

ثانياً: ذهب بعضهم إلى تقدم الوجود على التشخص؛ وذلك لأن ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده في نفسه، فالتشخص صفة للشيء المتشخص، وعليه فثبوته له يتوقف على وجوده.

وأنت عند الإحاطة بما بيناه تعرف أن هذا المسلك لا وجه له؛ لأن المقام ليس من باب تعدد الصفة والموصوف، بل من باب العينية والاتحاد.

ثالثاً: ذهب بعضهم إلى تقدم التشخص على الوجود.

وهذا المسلك يتوافق مع أصالة الماهية، وقد عرفت سابقاً منا

أن الأصالة للوجود دون الماهية، وإن كان للماهية آثارها عند تحقق الوجود.

رابعاً: ذهب الشريف إلى أن التشخص والوجود متغايران، ولا تقدم لأحدهما على الآخر؛ إذ لو تقدم الوجود على التشخص لزم أن يكون المبهم موجوداً في الخارج، وأما إذا انعكس الأمر فلازمه أن المعدوم ذو هوية في الخارج.

والحق ما ذكرناه أولاً؛ إذ المذهب الثاني مبني على أصالة الماهية، وقد عرفت ما بيناه.

وأما ما ذكره الشريف فلا يبتني على قواعد فنية، وليس التشخص والوجود من قبيل هويتين خارجيتين، وأن العوارض خارجة عن التشخص، وليست مقومة له.

واختار بعضهم أن التشخص في الأعراض ينحصر بالمقولات الثلاث من الأين والمتى والوضع.

قال الشيخ: التشخص هو أن يكون للتشخص معان لا يشاركه فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان، فأما سائر الصفات واللوازم ففيها الشركة، كالسواد والبياض.

وأن ما عدا القول الذي اخترناه يتعين كون التشخص هو الماهية، وأنه إذا تشخص الشيء بماهيته حصل له الوجود.

وقد عرفت من تلك المباحث عدم تمامية أصالة الماهية، ولا

حاجة في الإحالة في الرد والبدل في هذه الموارد بعد اتضاح ما قام عليه البرهان.

ثم إن التشخص هل يحصل بالكلي الطبيعي دون العقلي والمنطقي، أو لا يحصل به التشخص؛ لانضمام الكلي الطبيعي إلى مثله، وهو كلي لا يحصل به التشخص من العينية والخارجية، وإن كان الكلي الطبيعي متحداً مع الشخص؟

إلفات نظر

إن بين التشخص والتميز الذي تعرض لبيانهما الفلاسفة العموم من وجه، ومورد الاجتماع هو الذي اعتبر مشاركته مع غيره في المفهوم؛ لأن فيه التشخص، لأن فيه العينية والتشخص وفيه التمييز؛ لأنه متميز عما يشاركه في مفهوم بشخصيته، فوجود الشيء مصداق للتشخص والتميز، وهذا الذي بيناه مورد الاجتماع.

وأما مورد الافتراق فمورد افتراق التشخص عن التميز بتحقق التشخص دون التميز في الشخص؛ لعدم مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم، وذلك نظير الحق تعالى في أنه عين التشخص من غير تميز.

وأما افتراق التميز عن التشخص في الكلي الذي يقع جزئياً إضافياً فإنه متميز عما يشاركه، ولا يكون شخصاً، وأن واجب الوجود تعالى حقيقته عين الوجود، فتكون ذاته عين التشخص؛ لأنه لا تكثر في ذاته المقدسة ولا تميز فيه.

وأما إذا كان ما تشخص الشيء وكانت ذاته ماهية عارضة

للوجود فإنه يقع تشخصه بوجوده المعروض للماهية، والفرق بين التشخص الذي تعرضه الماهيات كالممكنات والذي لا تعرضه الماهية كالواجب، وأن ما تعرضه الماهيات عين الفقر والتعلق بالواجب.

وأما التي لا تحتاج إلى المواد وكان تشخصها بوجودها؛ لأنها مجردة عن المواد ولا تحتاج إلى إمكان استعدادي، بل إمكانها الذاتي كاف في فيض الوجود من الله تعالى لها، وهذه يقع نوعها منحصراً في شخصها، وليس لنوعها أفراد متعددة، وهذا هو مذهب الفلاسفة في الوجودات المجردة وإمكانها الذاتي كاف ولا حاجة إلى قيامها بالموضوع كما في الأعراض؛ لأن الأعراض تحتاج إلى الموضوعات أو الحلول في محل كالصورة في المادة، أو على وجه التعلق كالنفس بالقياس إلى البدن.

ثم إن الشيء إذا كان له مشارك من نوعه تعين أن يكون له امتياز عنه، وأنه يحتاج إلى مميز غير ذات النوع والفاعل؛ لأن نسبة الماهية النوعية والفاعل إليها على حد سواء.

وأما إذا لم يكن ما به يمتاز عما يشاركه في النوع من زمان أو مكان أو كم أو وضع ونحو ذلك فإنه لا محالة يكون نوعه منحصراً في فرده.

القوة والفعلية

للقوة إطلاقات، فتطلق على الهيولى الأولى في قبال فعلية الشيء، وتطلق على الشيء الضعيف، كما تطلق على الممكنات بالقياس إلى منتهى القوة، وهو وجود الحق تعالى، وتطلق القوة على الكيفيات الاستعدادية كإطلاقها على النطفة بالقياس إلى الإنسان، فإن النطفة مستعدة بأن تكون إنساناً، وتطلق القوة بما هو مبدأ التغير، كقوى النفس ونحوها.

وهذه القوة تكون تارة منفعلة لشيء واحد، وذلك كمادة الفلك؛ حيث لا تقبل إلّا الحركة الوضعية أو أشياء متناهية، وتختص غير المتناهية بقوة الهيولى الأولى، وتارة تكون القوة فاعلاً لشيء واحد أو أشياء كما قالوه في الفلك وفي الحيوان، أو لغير متناه كقوة الواجب في الفاعلية.

ثم إن القوة الفاعلية إما مبدأ لفعل أو انفعال مع كون ذلك الشيء شاعراً أو غير شاعر.

أما ذو الشعور كقدرة الحيوان، والقدرة في الحيوان بمعنى ما

صح نسبة الفعل وعدمه على حد سواء، وأما في الواجب فلبراءة ساحته عن حضيض الإمكان.

وتوضيح البحث: أن الوجود ينقسم إلى ما هو بالفعل وإلى ما هو بالقوة، فالفعل ما ترتبت عليه الآثار، والقوة من حيث لا تترتب عليها الآثار، ويشتركان في حقيقة الوجود.

وأن الوجود الذي له القوة فإن وجوده سيال غير ثابت، والمراد بسيلان الوجود أن في البين وجوداً ناقصاً وقد توجه إلى التمام والكمال، وأن جوهر العالم الجسماني لا يزال يشتد ويتصاعد في حركته إلى صورة فوق صورة وفعلية أتم من فعلية، وأن حركة العالم الجسماني لا تزال تدخر مجردات من سنخ صورها.

ثم إن الموجود ينقسم إلى وجود سيال، وإلى وجود ثابت، وما كان ثابتاً فليس له مادة، وما كان فيه الحركة فإن له مادة، وأن كل ما لا مادة له لا حركة فيه.

وأن القوة بالقياس إلى إطلاقاتها ليست من قبيل المشترك المعنوي؛ لإطلاقها على مفاهيم متعددة، والفعلية سابقة عليها، وأن فعلية الشيء عين الوجود، كما أن ما يقابلها من القوة يرجع إلى العدم والماهية، وأن الفعلية متقدمة على القوة بجميع أنحاء التقدم، كما هو واضح.

وأن تقدم الفعلية ذاتاً من جهة أن القوة ما لم تكن بالفعل ولم

تتحقق لم تنشأ آثارها عنها، وأن منشأ القوة هي الأعدام المضافة والماهيات، وهي متأخرة عن كل إنية خارجية وملكة، وأن منشأ القوة في عالم الطبيعة هي الهيولى، وفي عالم ما وراءها الماهية، وهما متأخرتان عن الوجود والصورة في التحقق، وتابعتان لهما في الجعل وأن القوة ليست بمعنى العدم الصرف، والفعلية ليست بمعنى الوجود المحقق؛ لأن العدم مضمحل بنور الوجود ولا خارجية له حتى يقال بتقدمه على الوجود.

وأما إذا كانت القوة بمعنى العدم المضاف والشأنية والاستعداد فهي صادرة عن الوجود بالعرض؛ لأن لها حظاً من الوجود في الجملة؛ حيث إن الشرور هي بالعرض للوجود، لا أنها كائنة وصادرة من الواجب تعالى.

ولقد عبر الفلاسفة العارفون في هذا الموضوع أن القوة تابعة لغضب الرحمن، وأما الفعلية فإلى رحمته وفيضه، ومن الواضح أنه قد سبقت رحمته غضبه، وتقديم الفعلية على القوة بالشرف والرتبة فواضح.

وإجمالاً: أن الفعلية عين الوجود، والقوة عين الإمكان، وأما تقدم الفعلية بالزمان فلتقدم الموجودات الدهرية والسرمدية التي لا تشوبها القوة ومنابعها بالزمان، وليس معناه أن تقدمها بالزمان وكونها فيه.

وأما تقدم الفعلية من السرمدي والدهري فظاهر من جهة اتحاد الفعلية من الموجودات الدهرية والسرمدية، وهي متقدمة على القوة بالعلية والطبع لتقدم ذاتها.

وأما تقدم الفعلية بالحقيقة والواقع لاتحاد الفعلية مع الوجود، وأما القوة فمع الماهية والعدم والإمكان والاستعداد، وللفعلية تقدم سرمدي؛ لأنه غيب الغيوب والأحدية المحضة والنور الذي لا يخالطه ظلمة، وهو الحق تعالى، وهو الفعلية على كل وجود وثابت، حتى الأسماء الإلهية التي مآلها من حيث مفاهيمها وتعيناتها إلى القوة، وأن أحق فعلية لايشوبها ضعف ولا نقصان هي وجود الحق تعالى، وهذا البحث من مهمات علم الفلسفة.

وقد ذكروا أنه بمنزلة الحقائق في علم السلوك على مصطلحاتهم، وبحث القوة والفعلية من الأمور العامة؛ لأن الفعل مع القوة يعم الموجودات كلها، وأما الفعل فيعم أكثرها.

وقدم الفلاسفة البحث عن الفعلية قبل القوة لأشرفيتها، وإطلاق القوة على مواردها من باب الاشتراك اللفظي لا المعنوي؛ لأنه لا قدر مشترك بين القوة الانفعالية وبين القوة الفعلية، ولا قدر مشترك أيضاً بين التأثر وكذلك بين القوة الفعلية الجوهرية والعرضية.

قال صدر المتألهين ﵀ في أسفاره: ويشبه أن تكون القوة

موضوعة أولاً للمعنى الذي في الحيوان الذي يتمكن بها أن يكون مصدراً لأفعال شاقة[1].

ولكن التأمل قاض بأن القوة من باب الاشتراك اللفظي دون المعنوي، وإطلاق القوة على النبات مثلاً والحيوان والأفلاك على نحو الاشتراك اللفظي.

وعلى كل فقد أطنبوا في إطلاق القوة على مواردها من قوة النبات والحيوان والضاحك، وعلى الأفلاك، ولكن القوة استعمالها في هذه الموارد وإن كان المعروف بين الفلاسفة هو الاشتراك اللفظي، إلّا أنه يمكن إرجاعها إلى كل ما يقابل الفعلية من أي قوة كانت، فتكون مشتركاً معنوياً، وأما القدرة فقد تعرض لها كثير من الفلاسفة في هذا البحث، ولكن المناسب لها هو مباحث التوحيد، فلا نطيل في المقام هنا ونرجعها إلى محلها من مباحث التوحيد.

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية ٣: ٢، فصل ١، في معاني القوة.

القدم والحدوث

عرف القدم بتعاريف لفظية، كالوجود الذي لم يكن بعد العدم، ولم يسبق به، واختار بعض أنه الوجود الذي لم يكن بعد غيره، وآخرون بأنه الوجود الذي لم يكن بعد العلة، بل هو العلة.

وهذه التعاريف لفظية وليست حقيقية ولا ما هوية؛ فإن اتصاف الوجود بأنه لم يسبق بالعدم ليس من باب الجنس والفصل، ولا الجنس والخاصة، ولا تعريفاً حقيقياً، وإن كان التعريف بأنه الوجود الذي لم يكن بعد غيره أعم من غيره، والذي يظهر من كلماتهم هو الترادف، وأنها تشير إلى معنى واحد.

وأما الحادث فعرفوه بأنه الوجود الذي يكون بعد العدم، أو بعد غيره، أو بعد العلة، فأخذوا في تعريف الحادث القديم إشارة إلى المعنى لا تقييداً للشيء بحمله الأولي الذاتي، أو الحمل الشايع الصناعي.

وينقسم القديم والحادث إلى حقيقي وإضافي، أما القدم

الإضافي فهو الذي مضى من زمان وجوده أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، وأما الحدوث الإضافي فهو ما كان زمانه الماضي أقل.

وينقسم أيضاً الوجود إلى قديم ذاتاً وهو الذي لا حاجة له إلى غيره، وإلى حادث ذاتي وهو ما كان عدمه الذاتي قبل وجوده.

قال الشيخ الرئيس: الممكن من ذاته أن يكون «ليس»، وله من علته أن يكون «أيس».

تقسيم ثالث: أن الموجود قد يكون حادثاً زمانياً وهو الذي قد سبق بالعدم، نظير الأمور الطبيعية التي تتجدد في كل وقت، وقد يكون قديماً زمانياً وهو ما كان مسبوقاً بعدم زماني، ثم إن الحادث الزماني غير الحادث الطبعي.

واعلم أن كلمات الفلاسفة في هذا المقام على آراء متعددة فذهب بعض الفلاسفة إلى أن العالم مسبوق بالعدم المجامع، وذهب جماعة من المتكلمين إلى أن العالم مسبوق بالعدم الزماني، وذهب السيد الداماد إلى أن العالم مسبوق بالعدم الدهري.

والمراد من هذه الأقوال أن من ذهب إلى القول بالعدم المجامع أراد العدم في مرتبة الماهية، وعليه فالعالم لا اقتضاء له للوجود من حيث الماهية؛ إذ كما عرفت أن الماهية بناء على عدم أصالتها ما كانت نسبتها إلى الوجود والعدم على حد سواء.

وأما من ذهب إلى العدم الزماني أراد بأن كان هناك زمان لم يكن العالم ثم وجد بعد ذلك العالم، وأما من ذهب إلى العدم الدهري فمراده أن كل وجود لابد أن يكون لوجوده وعاء، وأن العوالم ثلاثة: وجود الحق، ووجود العقول، ووجود بقية العوالم، فوعاء الحق السرمد، ووعاء العقول الدهر، ووعاء بقية العوالم الزمان، ومرادهم من السرمد ما لا أول ولا آخر له، وهو الأزلي الأبدي الذي لا يعتريه التجدد والتبدل من حال إلى حال، وليس مسبوقاً بالعدم.

وأن للوجود سلسلتين كما تقدم بيانه، من الطولية والعرضية في نظام التكوين، وقد وصفوا العدم أيضاً بالسرمدي والدهري والزماني بالقياس إلى الوجود، وإلّا فالعدم بما هو عدم لا يوصف بهذه الأمور الثلاثة والترتب الوجودي والعدم في العوالم، كالأفلاك بالقياس إلى العقول، والمواد بالقياس إلى العوالم الأخرى، فهي معدومة في العالم السابق.

وعلى هذا فيتقدم عدم لاحق بالقياس إلى العدم السابق، وأما في الأمور العرضية فلا يتوجه سبق عدم أحدهما على الآخر، وهذا الترتيب بناء على ما رتبه الفلاسفة من تأخر المواد عن العقول والعقول عن الواجب.

وأما إذا لم يلتزم الفيلسوف بوحدة الوجود، ووحدة الوجود

المطلق مع الوجود المقيد، كما يراه بعض الفلاسفة الأقدمين، وجوزناه بناء على أن ذلك مما يلازم عظمته تعالى، وأن التأثير في غير السنخية مما يؤكد عظمته بأكثر من السنخية، فتكون العوالم على هذا عديدة في المرتبة الطولية والعرضية، ولكل واحد منها عدم يخصه.

وقد أطلق بعضهم ـ كالحكيم السبزواري ـ الحادث الاسمي على العوالم الطبيعية، والمتكلمون على الحادث الزماني، وهذا وراء عالم العقول عند الفلاسفة.

وأن بحث القدم والحدوث في السلوك العلمي، وهي عند الفلاسفة من مهمات المسائل النظرية؛ لأن هذا البحث يدل بالبرهان على تقدم الواجب على جميع العوالم، وأن الحدوث سار في جميع العوالم، وأن تعاريف القدم والحدوث ليست إلّا تعاريف لفظية؛ لأن التعريف الحقيقي ما أوجب حضور الشيء ومشاهدته، ولما كان تعريفاً لفظياً فلا يرد الإشكال على تفسير القدم أو الحدوث.

وليس الممكن مقتضياً للوجود، فهو بحسب ذاته كما صرح به الفلاسفة هو اللا اقتضاء.

واختار الفلاسفة في الحدوث الزماني وما ينسب إلى الزمان بنسبة الطرفين إلى الزمان.

وقد أنكر كثير من الفلاسفة الحركة الجوهرية، فجعلوا

الحدوث الزماني للزمانيات بالذات، ولما يقع في الزمان أو في طرف الزمان بالعرض، وزعموا أن جواهر الأجسام العنصرية ثابتة، وصفاتها متجددة، وسيأتي بيان ذلك في محله، وأن الحق هو ثبوت الحركة الجوهرية.

وقد أثبت صدر المتألهين ـ كما سيأتي بيانه ـ ثبوت الحركة والسيلان في ذوات الأجسام مطلقاً من الفلكيات والعنصريات بأجمعها وجعلها كلها حادثة بالحدوث الزماني، بالذات لا بالعرض[1].

وأن وعاء كل شيء بحسبه، فالوعاء موضوع لكل ما يستقر أو يتحقق فيه الشيء، سواء كان العالم مادياً أو مجرداً، وسواء كانت المجردات المرسلة المحضة أو المجردات البرزخية، فوعاء هذه الأمور نفسها من جهة استقرارها بذاتها وظهورها في موطن حقيقتها، والسرمد وعاء لجميع الظروف والعوالم، فيصح أن يجعل

١ـ ذكر صاحب الشوارق هنا ما لا يتناسب مع البرهان، أعرضنا عن ذكره؛ لأن كتابنا مبني على الحقايق العلمية، دون الجدل والمغالطات، كما يراه المتكلمون أو بعض الفلاسفة، ولذا كانت همتنا في هذا الكتاب بيان حقائق الأشياء، إما لقيام البرهان، أو لقيام الفلسفة في العرفان على وجه يذعن العقل، لا مجرد تخيلات، وهذه سيرتنا في هذا المجلد والمجلد السابق وما يأتي من سائر المجلدات، ولذا أعرضنا عن كثير مما ورد في الأسفار من مذاهب المتكلمين وغيرهم المبنية على الجدل والمغالطات إثباتاً ونفياً. (المؤلف ﷺ)

وعاء لكل شيء، ولذلك جعلوا السرمد محيطاً بجميع الظروف، وظرفاً لتمامها؛ لقيام الكل به تعالى، وأن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

وأن الكل يرجع إليه تعالى، وتذاب تعيناتها عند طلوع شمس الحقيقة بقاهريته تعالى، والكل يؤل إلى الوحدة الصرفة حتى الأسماء والصفات.

وقد صرح إمام الموحدين بهذا المضمون، من قوله عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» الحديث[1]، وأن المراد بكمال الإخلاص لله تعالى: التجرّد عن الشرك مطلقاً، ونفي ما يأذن بالكثرة عنه تعالى، حتى كثرة الأسماء والرسوم والصفات والتعينات.

وأن كمال توحيد الحق بالتوحيد العام والخاص، وبتوحيد الأفعال والصفات والتوحيد في العبادة له معناه وقصر النظر عليه، ورؤية كل وجود وذات وصفة وفعل مستغرقة ومستهلكة في ذاته وصفاته وأفعاله، ورؤية الذات من حيث مقام الأحدية الذاتية القاهرة لكل شيء الماحية لكل اسم وتعين.

وبكلمة موجزة: توحيد الذات والصفات والأفعال والآثار

١ـ نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ٣٩، خطبة ١.

الذي هو يا من هو ولا هو إلّا هو ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحَد ۞ اللهُ الصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِد وَلَم يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفواً أحَد﴾ [1] نفي الكثرة في عين الوحدة، وإثبات الوحدة في عين الكثرة، وسيأتي منا في محله أنه لو كان التباين عزلياً لما أمكن توحيد الحق بالتوحيد الحقيقي.

١ـ سورة الإخلاص، الآيات ١ ـ ٤.

المرجح لحدوث العالم

إن الممكن حيث كان نسبته إلى الوجود والعدم على حد سواء فيحتاج خروج الشيء من عالم الاستواء بين الوجود والعدم إلى مرجح، وقد اختلفت كلماتهم في هذا الموضوع.

فذهب الكعبي إلى أن حدوث الشيء وخروجه من كتم العدم إلى الوجود خارجاً هو من حيث الزمان، فالزمان يقتضي تعيينه، كما أن الزمان بعضه عن بعض متعين، فيوم الخميس لا يقع جمعة ولا العكس.

وأورد على هذا القول بأن تعيين الشيء إنما كان من جهة الزمان، فننقل البحث إلى نفس الزمان، وكيف وقع متأخراً عن وجود الواجب بمدة مفروضة؟ وأي مانع من تقدمه على وقوعه في وقته؟ ولأي شيء وقع فيما لا يزال؟ والمفروض أن العلة وهو الواجب تعالى كان فيما لم يزل.

وذهبت المعتزلة إلى أن المرجح لحدوث العالم في أوقات معينة خاصة هو علمه سبحانه بما هو الأصلح عنده تعالى، فلما رأى

سبحانه بحسب علمه أن الأصلح هو حدوث العالم في ذلك الوقت المعين له أوجده في ذلك الوقت.

وأورد عليه كثير من الفلاسفة بأنه أي مصلحة قامت في ذلك الوقت المعين؟ مع أنه يستلزم منع الفيض عنه تعالى.

وقد ثبت بالبراهين القاطعة أن الله تعالى مطلق الخير، ولا يمكن انقطاع الجود والفيض عنه ولو بلحظة واحدة.

وثانياً: أن مجرد احتمال المصلحة في التأخير لا يثبت مطلوب هذا المستدل.

وذهبت الأشاعرة إلى نفي المرجح في حدوث الحادث، وأنه لا يحتاج في وجود الشيء إلى المرجح، وإنما الموجودات تتبع إرادته تعالى على حسب ما تقتضيه إرادته، وليس عند الأشعري علل ومعلولات تقتضي ذلك، وإنما سير المعلولات بعد العلل وترتبها على حسب العادة، فالمدار على ما يوجده الحق على هذا الترتيب والنهج من تقدم بعضها على بعض عادة.

ومن الواضح أن الأشعري في المقام لا يستدل على مطلوبه ببرهان، وإنما هي مجرد دعوى لا يقبلها العقل.

وذهب بعض الفلاسفة كالحكيم السبزواري وغيره إلى أن لا حاجة في حدوث العالم إلى التعليل، بل حدوثه بالنسبة إليه ذاتي، والذاتي لا يقع له تعليل.

السبق واللحوق

تعرض الفلاسفة للسبق واللحوق بعد مبحث الحدوث؛ لأن الحدوث يستدعي السبق واللحوق، وإن كان تقديم هذا البحث على الحدوث أولى من تأخيره عنه؛ لأنه يشبه أن يكون من مقدماته.

والسبق واللحوق على أقسام:

الأول: السبق بالزمان.

ثانياً: السبق بالرتبة.

ثالثاً: السبق بالشرف.

رابعاً: السبق بالطبع.

خامساً: سبق العلة على المعلول، ويعبر عنه السبق بالعلية.

سادساً: السبق بالماهية والتجوهر.

سابعاً: السبق الحقيقي، وهو السبق بالوجود.

ثامناً: السبق بالدهر.

وكل هذه الأمور يسبقها السرمد، وهو وجود الحق تعالى على

جميع مخلوقاته.

وأن اللحوق والمقارنة ينقسمان إلى ما تقدم؛ لتحقق التضايف بينها.

ثم إن السبق الزماني تارة يكون تقدم بعض الزمان على بعض كتقدم آدم أبي البشر على أولاده زماناً، وأخرى يكون التقدم بالزمان بالعرض لا بالذات، كتقدم نفس آدم على أولاده، فإن التقدم ليس من حيث الزمان، ولكن يحصل بالزمن أيضاً بالعرض.

وأما السبق بالرتبة بأن يكون السابق في المرتبة أسبق ممن تأخر عنه، من غير فرق بين كون التقدم حسياً كتقدم الإمام على المأموم، أو عقلياً معنوياً كتقدم الجوهر على الأعراض.

وأما السبق بالشرف وهو ما كان أحدهما أسمى وأشرف، كتقدم الفاضل على المفضول، وكتقدم المجتهد على العامي، والفيلسوف على سائر الناس، ونظير تقدم الأستاذ على تلميذه.

وأما التقدم بالطبع فهو نظير تقدم العلة الناقصة على التامة، وذلك كتقدم الواحد على الاثنين.

وأما السبق بالعلية فهو تقدم العلة على المعلول، نظير تقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإن كانت حركة اليد والمفتاح واحدة.

وأما السبق بالماهية والتجوهر فهو كتقدم أجزاء النوع من

الجنس والفصل على حقيقة النوع، ويعبر عن السبق بالماهية والطبع والعلية السبق بالذات.

وأما السبق بالحقيقة فهو ما كان العارض لشيء عارضاً بالحقيقة من غير تجوز، كالحركة للسفينة بسبب حركة الهواء والماء، وأما حركة الشخص بالسفينة فهي بالعرض والمجاز.

وأما السبق في الدهر كما ذهب إليه السيد الداماد، والسبق السرمدي هو سبق واجب الوجود، والسبق بالدهر هو سبق عالم العقول على الماديات.

وبكلمة واضحة: أن السبق ذاتي وغير ذاتي، وإني زماني وغير زماني، وسبق الماهية على الوجود عند القائلين بأصالة الماهية.

ويعبر صدر المتألهين بالسبق بالحقيقة، وهو سبق الوجود على الماهية، ولكل من السبق واللحوق سواء كان واقعياً أو اعتبارياً فله خواصه وآثاره من عنوان التقدم والتأخر.

وأما سبقه تعالى فهو السبق الحقيقي لكل موجود، وأن كل الموجودات هي تجليات لذاته، وهذا السبق ليس في الحقيقة من سبق العلية والمعلولية، بل من سبق الحقيقة والأمر الذي ليس فوقه شيء سابق على تجلياته ومظاهره.

أحكام السبق

إنا نتعرض هنا لبعض الأحكام المتعلقة بالسبق:

أولاً: السبق الزماني، والمراد به أعم من الزمان والزمانيات، فإنه لا يجتمع السابق مع اللاحق؛ فإن من الواضح أن أيام الأسبوع لا يجتمع بعضها مع بعض، ومن الواضح أيضاً عدم اجتماع ما في الأيام بعضها مع بعض.

ثانياً: السبق الرتبي، وهو على نحوين:

الأول: السبق بالرتبة الطبيعية، وذلك نظير تقدم ذات الجسم على ذات الحيوان في مقام الرتبة بينهما، ويعبر عنه بالاصطلاح الفلسفي بالرتبة العقلية أيضاً.

والثاني: هو الرتبة الحسية، نظير تقدم صفوف الجماعة بعضها على بعض، وكون الأول عقلياً والثاني حسياً من البديهيات.

ثالثاً: السبق بالطبع، نظير العلة الناقصة على العلة التامة، وهذا يشترك مع السبق بالتجوهر والماهية، وأن كلاً منهما يجتمع فيه السابق مع اللاحق، وأن السبق بالطبع كتقدم بعض أجزاء الدواء

على البعض الآخر، أو المعاجين بعضها على بعض.

وأما السبق بالتجوهر كتقدم أجزاء الماهية بعضها على بعض، ومثاله تقدم الجنس على الفصل، وكل منهما على ماهية الإنسان.

والقسم الأخير من أقسام السبق اصطلح عليه صدر المتألهين بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشامخين، وهو السبق بالحق، وهو أن لا يكون للمتأخر وجود وللمتقدم وجود آخر ولو في طوله، بل يكون المتأخر من أطوار المتقدم.

وبكلمة موجزة: لا يكون هناك إلّا شيء واحد وأطواره وتجلياته، والملاك في هذا القسم الانتساب إلى ذي الطور أو مطلق الكون الأعم من الأصلي والظلي والطوري وكيفية حصوله للمتقدم قبل المتأخر.

المعية

المعية هي اشتراك أمرين في معنى لم يلحظ فيهما جهة الكمال والنقص، ويراد بذلك هو التقدم والتأخر بالزمان، وليس كل شيء لم يوصف بعنوان التقدم والتأخر يكون مع الآخر من باب المعية، فإن الجواهر والعقول ليس بينها معية، فلا تأخر ولا تقدم بينهما في الزمان؛ لخروجهما عن دائرة الزمان.

فكل شيء مع الآخر في المعية الزمانية يتعين أن يكون معية أحدهما مع الآخر في الزمان، ومن هنا يظهر لك أن تقابل المعية من باب تقابل العدم والملكة.

وبكلمة موجزة: أن المعية هي اشتراك معنيين في معنى، وليس بينهما اختلاف في التقدم والتأخر، وأن التقدم والتأخر والعلية والمعلولية نظير الملكات والأعدام، ونحو ذلك أيضاً معية نوعين أو جنسين تحت جنس واحد في الأنواع والأجناس إذا كانت مترتبة بالقياس إلى النوع أو الجنس.

وكما تقع المعية في الرتبة تقع في الشرف، نظير الشجاعين

المتساويين في القدرة.

وأما المعية في الزمان نظير حركتين واقعتين في الزمان الواحد، وأما أجزاء الزمان نفسه فلا تتحقق المعية في الزمان؛ إذ لا يخلو الجزآن منه من التقدم والتأخر.

وأما المعية بالطبع نظير الجزئين المتساويين بالقياس إلى الكل.

وأما المعية بالعلية وذلك مثل المعلولين لعلة تامة.

ثم إنه لا تقع المعية بين علتين تامتين؛ لأنهما لا يجتمعان على معلول واحد لتقع بينهما المعية.

وأما المعية بالحقيقة والمجاز والمعية بالحق نظير المعية في العلية.

وأما المعية بالدهر نظير الجزئين من أجزاء مرتبة من مراتب وجود العين إذا فرضنا أن بها كثرة.

ختام

فالتعرض في هذا الختام لمسلكنا في الفلسفة ومسلك صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة على وجه يطلع الباحث والمراجع على مسلكنا ومسلك غيرنا على الوجه الأتم، وبيان بعض نكات تلك المباحث على وجه تكون مجتمعة في نظر الباحث، ومن الله التوفيق والتسديد.

ويقع هذا البحث في موضوعين:

الموضوع الأول

ويقع في مراحل:

المرحلة الأولى:

في أمور:

أولاً: أن الحاجة إلى الفلسفة وأنواعها من الأحكام الضرورية للعقل وغير محتاجة إلى إقامة البرهان؛ لقيام الفطرة إلى معرفة

الموجودات بالعلم بالموجودات، أو معرفة حقائق الأشياء، أو استكمال النفس على وسع الطاقة البشرية إلى غير ذلك مما ذكره الفلاسفة.

ومن الواضح أنه لا يمكن أن يقع للحكمة والفلسفة الأصلية الحقيقية وهو الحق تعالى تعريف، فهو الحكيم المطلق الذي حكمته عين ذاته كما صرح بذلك فيثاغورس؛ لعدم معرفة حقيقته إلّا ذاته المقدسة.

وأما تعريف الحكمة الظلية فممتنع أيضاً؛ إذ الحكمة الحقيقية وجود الحق تعالى، والظلية وجود الممكنات، والوجود لا يمكن أن يعرف بتعريف ماهوي؛ إذ لا جنس له ولا فصل ولا عرض.

وأما التعريف الحقيقي فيستدعي المشاهدة وحضور المعلوم عند العالم ولا يتحقق إلّا من الله في معرفة مخلوقاته وذاته المقدسة، فالوجود لا يمكن أن يقع له تعريف ماهوي أو حقيقي كما بيناه في مفاد الفلسفة العامة.

ولا يقع للفلسفة أو الوجود برهان أو دليل؛ إذ ليس في الخارج إلاّ هو، وليس هناك شيء آخر وراء الوجود ليكون دليلاً وبرهاناً عليه، وإن كان الوجود بحسب مراتبه المتعددة يكون الوجود في المرتبة النازلة ومعلولاً للمرتبة العالية.

وعلى هذا فيتحقق البرهان الإني وهو الانتقال من المعلول إلى

العلة، ولا برهان عليه لمياً؛ إذ ليس في الخارج إلّا الوجود، فكيف يقع له البرهان اللمي؟!

وثانياً: أن الفلاسفة قد اختلفوا في أصالة الوجود وأصالة الماهية، فذهب الإشراقيون إلى أصالة الماهية، والمشائيون إلى أصالة الوجود.

وقد أخذ المشائيون في الأدلة من النقوض؛ حيث إن الكثير منهم التزموا بأن لا اتحاد بين الماهيات، وأنها مثار الكثرة والاختلاف، فأوردوا عليهم النقوض من عدم اتحاد المحمول والموضوع، وتعدد صفات الواجب إلى غير ذلك مما تشاهده من الأسفار وغيره.

وقد ذهب بعضهم إلى أنها من المفاهيم المشككة، ويصح حمل بعضها على بعض، وعند ذلك فيكون النزاع لفظياً لا معنوياً.

وأما إذا قالوا بأصالة الماهية من غير تشكيك فيرد عليهم: أن الماهية حيث إنها لا اقتضاء، ومتساوية النسبة من حيث الوجود والعدم، فهي بطبيعة ذاتها لا يمكن أن تتحقق لها العينية والخارجية؛ إذ ما كان نسبته إلى العينية والعدم على حد سواء، فكيف يكون أمراً خارجياً؟! وإلّا لكان خلفاً وتناقضاً؛ لقصور ذاتها عن تعلق الجعل بها، وهذا هو البرهان الحقيقي القائم على عدم أصالة الماهية.

ثم إن الماهية التي يتعلق بها الجعل هي الماهية الجزئية، وإلّا فالماهية الكلية مما لا يمكن تعلق الجعل بها، فلابد أن تحمل كلماتهم على الماهية الجزئية والشخصية دون الماهية الكلية، وعلى تقدير هذا التوجيه فلا يفيد القائل بأصالة الماهية؛ حيث إن الماهية الجزئية من سنخ الماهية الكلية، فهي متساوية النسبة إلى الخارجية والوجود وعدمه، فلايمكن أن يتحقق لها العينية والخارجية أيضاً.

وحيث عرفت من أضواء ما تقدم في بحث أصالة الوجود والماهية، وأن الماهية بذاتها لا اقتضاء، وكيف ينسب إلى الحكماء والفلاسفة المحققين أصالتها، فلابد كما بيناه أن معنى الأصالة هو بمعنى ظهور آثارها، وترتيب أحكامها، أو أنها قابلة للتشكيك والحمل، وإلّا فأصالة الماهية بالمعنى المحرر في كتب الفلاسفة مما لا ينسب إلى من هو في دراسة الفلسفة، فكيف بالفلاسفة المحققين أن يروا هذا الرأي؟!

وثالثاً: أنا جوزنا أن يكون الوجود من الأمور المتباينة، وأن التأثير في حال عدم السنخية هو في شأن العلة أعظم، وأن السنخية تنحصر في عالم المادة.

وأما استدلالهم بأن العدم معنى واحد ومفهوم غير متعدد فكذلك نقيضه وهو الوجود، أو أن مفهوم الوجود يأتي في الذهن واحداً، فكلام يشبه أدلة أبناء العرف من التبادر ونحوه كما يستدل

به علماء الأصول في محاوراتهم.

ولقائل أن يقول: إن مفهوم الوجود كمفهوم الشيء أمر عرضي انتزاعي، وما ذكرناه فمن باب التجويز عقلاً والتشكيك ذهناً، وليس من باب البرهان العقلي على عدم وحدة الوجود، ويكون ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة الأقدمين من أنه لا مانع من كون الواجب موجباً لوجودات متعددة، وأن ذلك لبيان عظمته، وأن التأثير في حال عدم السنخية في المعلول، وتعدد المعلول مما يقتضي عظمة الواجب وعليته.

وبكلمة موجزة: أن من يرى تعدد الوجود وعدم السنخية نظره إلى عظمة الحق تعالى، وأن الإيجاد مع عدم السنخية مما يوجب شدة عظمته وقدرته، ولا أقل من التشكيك فيما ذكره الفلاسفة المتأخرون، من وحدة الوجود والموجود، وأن بعين الوحدة كثرة، قابلاً للتشكيك وتجويز خلافه، وقد بينا ذلك في أوائل الجزء الأول من «المثل الأعلى».

وهذا الخلاف بين الفلاسفة من نظر بعضهم إلى عظمة الله وعدم الإحاطة بمعرفته وجهاته، وأنه تصدر منه المعلولات المتعددة، ورأي من يقول: إن الوجود واحد وإنه بعين الوحدة كثرة، مما لا يوجب تكفيراً من أحد المذهبين للآخر؛ لأن الكل ناظر إلى عظمة الله وقدرته وشأنه، والله الموفق للصواب.

ورابعاً: أن من أضواء تلك البحوث هو معرفة الوجود الذهني، ولما كان الوجود الذهني عبارة عن خلق النفس للصور في مرحلة العقل أو في غيرها هو سنخ من الوجود الذي يترتب عليه كثير من الآثار، كإلهامات الأنبياء وكرامات الأولياء، وتقوية الطبيب لنفس المريض حتى يقوى على المرض ويرتفع عنه، وكثيراً ما تكون الصور الذهنية كصور الخوف مما تضعف نفس الإنسان أو تذهب بحياته.

ولما كان الوجود الذهني نحواً من أنحاء الوجود ولا يدخل تحت مقولة من المقولات نظير الوجود الخارجي فإنه بما هو وجود لا يدخل تحت أي مقولة كانت، فكذلك الوجود الذهني فإنه قد يتعرى عن حدود الجواهر والأعراض، ومن هنا عرفت سابقاً أن ما أورده بعض المتكلمين أو ممن يدعي الفلسفة من تقوم الوجود بمقولة الكيف، أو دخول المقولات من الجوهر وسائر المقولات تحت مقولة الكيف، أو أن لا حقيقة للوجود الذهني أصلاً، أو أنه شبح أو إضافة، كلها أوهام أكل الدهر عليها وشرب، فهو وجود، وبما أنه وجود لا يدخل في أي مقولة كانت، وإن كان في بعض مراتبه يعرضه الكيف، أو يتعلق بالجوهر وسائر المقولات.

وسيأتي في المباحث الآتية من اتحاد العاقل والمعقول معرفة

الوجود الذهني على أكمل الوجوه، ولولا أن الكثير من المؤلفين للفلسفة تعرضوا لما تقدم من بياننا لكان الأنسب هو التعرض لتحقيق الوجود الذهني وتكامله على الوجه الأتم من غير نظر إلى هذه الإشكالات والمغالطات التي لا تفيد علماً ولا نظراً في مباحث الفلسفة.

المرحلة الثانية:

أولاً: أن المقصود مما حررناه هو تجويز ذلك الوجود البسيط من كل جهة الذي لا يعتريه تركيب خارجي أو عقلي أو حد من الحدود، وهل يمكن صدور المتعدد منه أم لا؟ وهل توجب العلية فيه تعالى والمعلولية في غيره؟ والسنخية بين العلة والمعلول، أما في الأمور المادية فهو متوجه؛ إذ ما لم تكن سنخية بين العلة والمعلول في الأمور المادية فلا تأثير بينهما، وهو حق لا ريب فيه؛ إذ لو لم تكن السنخية في الماديات لما حصل التأثير والتأثر، وإلّا فلا تأثير له، والمقام ليس منه؛ إذ وجوده تعالى ووجود معلولاته ليس من هذا العالم في شيء، ولا سنخية إلّا عنوان الوجود.

وعلى كل فمقامنا مقام التشكيك، فيجوز أن يكون ما يراه القدماء ناظراً إلى عظمة الله تعالى من التأثير في حالة عدم السنخية، أو لابد من وجودها بينه تعالى وبين مخلوقاته كما يراه صدر

المتألهين والمتأخرون، فلا يصدر الكثير منه تعالى، ولا يصدر الواحد إلّا واحداً.

ثانياً: أنا وجهنا مسلك من يقول بأصالة الماهية بمعنى ترتيب آثارها، وإلّا فكيف يقنع الفيلسوف، أو ينسب إلى فيلسوف شيء آخر لا يقول به من كان في أول دراسة الفلسفة، فإن القائلين بأصالة الماهية إذا كانوا ملتزمين بتباين الماهيات وأنه لا يصح حمل بعضها على بعض لتباينها، ولا يقع فيها التشكيك، فكيف يجمع بين أصالة الماهية وبين الالتزام بعدم التشكيك والتباين الموجب لعدم الاتحاد بين موضوع القضية ومحمولها.

ولذا أن بعض القائلين بأصالة الماهية صرحوا بقبولها للتشكيك، وصحة حمل بعضها على بعض، فلابد من حمل كلماتهم على تحقق آثارها لا على عينيتها بنفسها.

وأما ما ذكره شيخ الإشراق في حكمته أن الوجودات بالقياس إلى الحق وجودات اعتبارية، لا أنها وجودات اعتبارية حقيقة، نظير قولهم: إن الموجودات الممكنة عين التعلق بالواجب.

وأما إذا اختار القائل بأصالة الماهية التشكيك في الماهية، وصحة حمل بعض الماهيات على بعض، فيكون النزاع بينهم وبين القائلين بأصالة الوجود نزاعاً لفظياً، وعمدة رد القائل بأصالة الماهية هو عدم قابلية الماهية للجعل والعينية، وهذا البرهان هو الدليل على

المطلوب، وإلّا فالغالب مما استدل به القائلون بأصالة الوجود مبني على النقوض، وإلزاماً بما التزم به القائل بأصالة الماهية.

ثم إن المراد من أصالة الماهية على تقدير القول به هو الماهية الجزئية، وإلّا فالماهية الكلية بما هي كلية لا توجد عيناً وخارجاً، وهذا المعنى هو مرادهم، وإن لم يصرحوا به.

وأن الوجود على ما هو المعروف بين المتأخرين وبعض القدماء حقيقته واحدة ذات تشكيك.

غايته أن المرتبة الأولى مرتبة غير متناهية وهي وجود الحق، وأن ما عداه ذو مراتب، الأشرف فالأشرف من العقول والنفوس والأفلاك، وعالم المواد على ما يراه فلاسفة اليونان، أو ما بعد وجود الحق، الوجود المطلق المقدس قبل التعين كما يراه المتأخرون.

والمعروف من الفلاسفة المتأخرين عدم معقولية أن يصدر من الحق وجودات متباينة؛ لأن السنخية بين العلة والمعلول مما يقضي بها العقل.

وقد ذكرنا أن القائل من بعض الفلاسفة العارفين جواز تعدد الموجودات من قبل الحق؛ لأن السنخية والعلية لا يمكن أن توجد معلولين مختلفين في الوجود؛ لأنه إن كان التجانس بين العلة ومعلول خاص فلا يمكن السنخية بين العلة والمعلول الآخر؛ إذ في

نظرهم أن من كمال العلة وعظمها صدور المعلولات عن علة واحدة، وإنما السنخية في عالم المواد دون المجردات.

ثالثاً: ينقسم الوجود ـ كما بينا ـ إلى وجود في نفسه لنفسه وبنفسه، وهو وجود الحق تعالى، وإلى وجود في نفسه لنفسه، ولكن لا بنفسه، وإنما صدر عن غيره وهو الله تعالى، وهذا وجود الجوهر.

وإما وجود في نفسه، ولكن لا لنفسه، كالجواهر، ولا بنفسه كالواجب، وهو قائم بغيره، وهو وجود العرض، على ما هو المعروف بين الفلاسفة، وإن أنكره بعض المتأخرين وجعله من مراتب الجواهر النازلة، وقد يكون الوجود لا في نفسه ولا لنفسه ولا بنفسه، بل ذاته مندكة بالغير، فانية فيها فناء المرآة في المرئي، وهذا هو وجود الحرف.

فوجود الحرف مرآة ومندك في المعنى الاسمي، وأن وجود المعنى الحرفي ما يحصل به الربط ومايقوم به، وأما غيره فالمعنى الذي له الربط، وفرق واضح بين ما كان به الربط وما كان له الربط من بياننا هذا.

واتضح لك أن حقيقة الوجود الحرفي هو التهيؤ والاستعداد، ولو كان فعلياً لا حتاج إلى رابط، فإطلاق الوجود عليه وعلى غيره إما على نحو التجوز أو الاشتراك اللفظي، فيطلق الفيلسوف

الاشتراك اللفظي على تعدد الحقائق والمعاني وإن لم يعبر عنه بالاشتراك اللفظي؛ إذ الميزان عنده هو تعدد المعاني من غير نظر إلى ما يراه علماء الأدب من وضع الألفاظ للاشتراك المعنوي واللفظي.

وليس معنى وجود الحرف إلا على وجه القابلية والاستعداد لا على نحو وجود بالفعل، وإطلاق الوجود على الوجود الحرفي إما على نحو المسامحة والتجوز، وإما على نحو تعدد الوجود من باب الاشتراك اللفظي.

وأن جميع الموجودات من الملائكة والعقول والنفوس والطبايع كلها من الوجود الرابط، وهي بعين وجودها فقرها بالقياس إلى وجود الحق، فلو انقطع الربط عنها لحظة ما كانت الموجودات إلّا معدومة.

واعلم أن فقرها الوجودي هو تابع لفقر ماهيتها وذاتها وإن كان بعد الوجود عين تحقق الماهية هو فقرها؛ لتبعيتها للوجود، وليس فقر الموجودات من قبيل الشيء الذي له الفقر، بل عين الفقر والارتباط.

وسيأتي تحقيق هذا المعنى من أن الافتقار لنفس الوجود أولاً، وللماهية ثانياً وبالتبع كما يراه صدر المتألهين في أسفاره، أو بالعكس كما يراه بعض المحققين.

المرحلة الثالثة:

أولاً: أن البحث حول الوحدة هو بحث عن الوجود، ولا يستدعي اتحاد البحثين؛ لما عرفت سابقاً أنهما يختلفان من بعض الجهات، وأن البحث عن الوجود والوحدة بحث عن حقيقة الوجود وإن كان الفلاسفة قد يتعرضون في هذا البحث إلى أمور لا تخص الوجود بما هو وجود.

ولكن حيث إن تعرضهم لبعض المباحث بحث عن الوجود من حيث اتحاده مع الوحدة، والتعرض لبحث الوحدة وشؤونها راجع إلى البحث عن شؤون الوجود وأطواره، وإلّا كان البحث استطرادياً.

ولعل بعض المباحث في الوحدة والكثرة والحمل كالبحث عن عنوان بتية الحمل وعدمه فإنها ترجع إلى شؤون الوجود وعوارضه، كما بحثوا عن الماهية باعتبار أنها شأن من شؤون الوجود وعوارضه.

فإن كانت مسائل هذه الأبواب كلها من شؤون الوجود فهي بحث عن الوجود وشؤونه، وإن كان بعض المباحث لا ينطبق عليها عنوان البحث عن الوجود وشؤونه كان بحثاً استطرادياً ومن باب لا تعرف الأشياء إلّا بمعرفة الأمثال والأضداد والمخالف.

وثانياً: أنك عرفت أن البحث حول الماهية بحث عن الوجود وأطواره، وإلّا فلو خرجت الماهية عن هذا العالم كان مجيء مباحثها استطرادياً.

وأما البحث حول تقررها، وأن لها تقرراً واقعاً وإن لم تكن عينية، أو البحث حول الحال الذي جعله بعضهم واسطة بين الوجود والعدم، فقد أعرضنا عن ذكر ذلك؛ لأن البحث حول هذه المواضيع وما ذكره المتكلمون أو الأشاعرة أو المعتزلة فكلام لا يبتني على أسس فنية وقواعد فلسفية، وكم ممن يدعي الفلسفة قد يتكلم بأمور لا تبتني على قواعد فنية ولا على أسس علمية، وإنما هي فروض تشبه الجدل والمغالطة.

وإجمالاً أن المهم للفيلسوف إما الفلسفة الأصلية وهي معرفة الحق، وإما ما له واقع أو وجود ظلي، وهذه الفلسفة الظلية وإن خرج البحث عن نحو الوجود وأطواره فتعرض الفيلسوف له على وجه الاستطراد بين الشيء ومخالفه.

ثالثاً: أنا تعرضنا على وجه الإجمال لمعرفة الواجب تعالى في بحث العلل، ولابد أن يلتفت الباحث أن لا وجود حقيقي إلّا وجوده تعالى، وليس وجوده مبتنياً على غاية تخالف وجوده أو على فاعلية تشبه فاعلية الإنسان، من تصور الشيء والتصديق بفائدته، ثم الميل إليه وإيجاده، كما نسب إلى بعض المتكلمين،

فإن كل ذلك أجنبي عن مقام ذاته، فإن ذاته المقدسة وجودها عين غايته، وغايته عين ذاته وفاعليته من غير تعدد ولو اعتباراً، وإلّا لما صح أن يقال: إنه واجب الوجود، ومحض النور، وأن فاعليته إيجاد الشيء المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]، فإن هذه الإرادة فعله لا عين ذاته، وإلّا فالإرادة التي هي عين ذاته وعين فاعليته وغايته هي عبارة عن الرضا والابتهاج بذاته المقدسة، وأن علمه تعالى بالأشياء لا يكون بتوسط علم إجمالي.

وكل الأشياء تابعة لوجوده، ومبتهجة بذاته، وهو أجل شأناً وأعظم قدراً أن يعرف الأشياء بتوسط الصور، أو بتوسط علم إجمالي للوجودات التفصيلية الصادرة عنه، ولا فيض إلّا منه، ولا وجود محقق إلّا بإيجاده، ويفاض كل شيء على حسب قابليته واستعداده، وليس هناك شرط لفاعليته.

ولذا سيأتي إن شاء الله في محله أن الفاعل المختار كالإنسان في أفعاله بعين كون العبد قد اختار العمل فإفاضته ووجوده من قبل الحق، فالوجود من أفعال المكلفين هي فعله تعالى وإفاضته وإن كان بعين الإفاضة كون العمل تحت اختيار العبد وتدبيره، وما

١ـ سورة يس، الآية ٨٢.

ألطف ما عبر به القرآن الكريم كما بينا ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[1]، فأثبت الرمي للعبد من جهة، ونفى الرمي عنه من جهة أخرى، وأن الرمي حقيقة وإيجاداً هو من قبل الحق تعالى، وأن كل الموجودات تسير على نظام القضاء والقدر، وعلى كتاب لا يتبدل ولا يتغير، وسيأتي تفصيله في محله من مباحث التوحيد إن شاء الله تعالى.

١ـ سورة الأنفال، الآية ١٧ .

الموضوع الثاني

نذكر الموضوع الثاني هنا على وجه نلفت نظر الباحث إلى ما نريد بيانه.

والمقصود هنا: أن الفلسفة المحررة في كتب علماء اليونان وعلماء الإسلام من أول زمان العباسيين إلى زماننا هذا أن كل فلسفة حررت هي علم واقعي لا يتخلف، سواء كانت من علماء اليونان أو الإسلام فإن ذلك مما لا يمكن الالتزام به.

ولذا أنك تشاهد فيما حررناه من خطأ الصوفية في آرائهم وكثير من آراء المشائيين الذين يرون أن علم الله بالأشياء بتوسط الصور، وما تراه من المثل الأفلاطونية التي لا يقام عليها برهان، ومن فلسفة الأشاعرة والمفوضة التي لا تبتني على أساس فلسفي ولا على برهان نظري.

فالفلسفة إذاً على ما سلكناه ونسلكه في كل مسائلها إما أن تقوم على برهان عقلي وعند ذلك فالعقل يحكم بثبوت ما قام عليه البرهان، وإما أن يكون الشيء ضرورياً ووجدانياً كما تشاهده من

فلسفة العرفاء المحققين التي تبتني على الضرورة والوجدان المستقيم، وإلّا فلو خرج العارف إلى أن أثبت مطلوبه بإلهام نفسي أو نحو ذلك فلا يمكن تصديقه والإذعان بما حرره.

وأنك إذا نظرت إلى الكتاب الكريم تجد الفلسفة قد أقامها القرآن بأحسن تقويم وأفضل دليل، فلذا ترى أن كثيراً من الآيات قد تعرضت لأصل الوجود، وبينت العلل في الموجودات، وأن العلة الحقيقية هو الله تعالى، فقد أوضح القرآن الفلسفة الأصلية الحقيقية من معرفة الواجب وصفاته من العلم والقدرة والإرادة، واتحادها مع الذات وصفته الفاعلية، وبيان غايته، وأنه عين وجوده مما أخذ بيد الإنسان إلى أوج الفلسفة الحقة التي قامت عليها رسالة السماء.

ولو أن أحداً جمع الآيات في فلسفة التوحيد وفلسفة صفاته وأفعاله وغايته ثم تعرض لمطلق الوجود وكيفية نشأة الوجود منه تعالى ومن بيان الوحدة والكثرة ونحو ذلك من المباحث لرأى القرآن الكريم وافياً بها على أقوى الوجوه وأتم البراهين.

ومن هنا تعرف أن الفلسفة الصحيحة والأذهان السليمة هي ما طابقت الشرائع وآيات القرآن الكريم.

وأن القرآن الكريم والسنة النبوية قد تكفلت للفلسفة الحقيقية الواقعية دون الأوهام والخيالات، وكيف يترك الله تعالى الفلسفة الحقة في رسالته على أنبيائه ويدع الناس يتخبطون بآراء الصوفية

وآراء أفلاطون وسقراط التي إذا لاحظها الإنسان بإمعان النظر وجد فيها الاختلاف الكثير عن الحقائق الواقعية؟!

ولذا أن الشرائع لم تقر آراء علماء اليونان على آرائهم، وقد أثبتت العصور المتأخرة اشتباههم في الأفلاك والكرات، ولعله على ممر العصور الآتية يظهر خطأهم الكثير، مع أن الإنسان بوجدانه كيف يترك ما جاءت به الأنبياء من الفلسفة ويأخذ برأي أفلاطون وبطليموس وأرسطو المتخذة فلسفتهم من اليونان وبرهنة الهند وتفكير المصريين ويترك ما يشاهده برهاناً وعياناً مما أظهرته رسالة السماء؟!

حتى ترى أن من يقرأ الفلسفة لم يخطر بباله مخالفة أفلاطون وأرسطو، ويرى هؤلاء وأمثالهم معصومين من الخطأ، مبرئين عن الاشتباه، والحال أن كل فن مما يعتريه الخطأ والصواب، والله الموفق للصواب.

تم طبع المجلد الثاني بتاريخ ١٥ رمضان المبارك سنة ١٤٠٥ هـ، ذكرى ميلاد الامام الحسن المجتبى عليه السلام.

المصادر

القرآن الكريم.

١. أجوبة المسائل النصيرية، الخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، منشورات: بزوهشكاه علوم انساني، ط ١ / ١٣٨٣ هـ، طهران ـ إيران.

٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، تحقيق: جمع من المحقّقين، دار إحياء التراث العربي، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ، بيروت ـ لبنان.

٣. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، محمد بن الحسن الصفار (ت ٢٩٠ هـ)، مكتبة المرعشي النجفي، ط٢ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة ـ إيران.

٤. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٩٨ م، بيروت ـ لبنان.

٥. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، الحسن بن علي بن شعبة الحراني (القرن الرابع الهجري)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط٢ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.
٦. التوحيد، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بمدينة قم المقدسة، ط١، ١٣٩٨ هـ / قم المقدّسة - إيران.
٧. الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، محمد بن الحسن، الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، ترجمة: زين العابدين الكاظمي الخلخالي، منشورات دهقان، ط ٣ / ١٣٨٠ ش، طهران - إيران.
٨. الحاشية على إلهيات الشفاء، صدر المتألهين (ت ١٠٥٠ هـ)، منشورات بيدار، قم المقدسة - إيران.
٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمّد بن إبراهيم بن يحيى القوامي، المشهور بـ «صدر المتألّهين» (ت ١٠٤٥ أو ١٠٥٠ هـ)، مكتبة المصطفوي، ط٢، ١٤٠٩ هـ / قم - إيران.
١٠. الخصال، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، ط ١ / ١٤٠٣ هـ، قم - إيران.

١١. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، نعمان بن محمد المغربي، ابن حيون (ت ٣٦٣ هـ)، تحقيق: آصف فيضي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢ / ١٣٨٥ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٢. رسائل ابن سينا، الشيخ الرئيس (ت ٤٢٨ هـ)، منشورات بيدار، ١٤٠٠ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٣. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي بن مقصود علي المجلسي (ت ١٠٧٠ هـ)، تحقيق: حسين موسوي الكرماني وعلي بناه الاشتهاردي، مؤسسه فرهنكي اسلامي كوشانبور، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٤. شرح الفخر الرازي على الإشارات، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٥. الشفاء - الإلهيات، أبو علي ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٦. الصحيفة السجادية، الإمام زين العابدين عليه السلام، منشورات

الهادي، ط ١ / ١٤١٨ هـ، قم المقدسة ـ إيران.
١٧. العهود المحمدية = لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، سيدي عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣ هـ)، منشورات مكتبة مصطفى البابي الحلبية وأولاده، ط ٢ / ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م، مصر.
١٨. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد بن علي بن إبراهيم، ابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق: مجتبى العراقي، دار سيد الشهداء للنشر، ط ١ / ١٤٠٥ هـ، قم المقدسة ـ إيران.
١٩. غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد التميمي الآمدي (ت ٥٥٠ هـ)، تحقيق: سيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢ / ١٤١٠ هـ، قم المقدسة ـ إيران.
٢٠. الفتوحات المكّية، محيي الدين محمد بن علي بن محمد ، ابن عربي المُرسي الأندلس (ت ٦٣٨ هـ)، دار صادر، بيروت ـ لبنان.
٢١. فصوص الحكم، محيي الدين محمد بن علي بن محمد، ابن عربي المُرسي الأندلس (ت ٦٣٨ هـ)، منشورات الزهراء، ط ٢ / ١٣٧٠ ش.
٢٢. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩

هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٧ هـ / طهران ـ إيران.

٢٣. لسان العرب، محمّد بن مكرم بن علي بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١٧ هـ)، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ / بيروت ـ لبنان.

٢٤. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)، تحقيق: جلال الدين المحدث، دار الكتب الإسلامية، ط ٢ / ١٣٧١ هـ ، قم المقدسة ـ إيران.

٢٥. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، خاتمة المحدّثين الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠ هـ) ، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤٠٨ هـ / بيروت ـ لبنان.

٢٦. معاني الأخبار، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة، ط ١ / ١٤٠٣ هـ ، قم ـ إيران.

٢٧. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمّد بن عمر، الفخر الرازي (القرن السادس الهجري)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ، ١٤٢٠ هـ / بيروت ـ لبنان.

٢٨. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس ابن سينا

(ت ٤٢٨ هـ)، تصحيح: محمد تقي دانش، منشورات جامعة طهران، ط ٢ / ١٣٧٩ ش، طهران ـ إيران.

٢٩. نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق: صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، ط ١٤١٤/١هـ، قم ـ إيران.

٣٠. الوافي، محمد محسن بن مرتضى، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ط ١ / ١٤٠٦ هـ، أصفهان ـ إيران.

المحتويات

العلة والمعلول ٧
نظرة وتحقيق ١٢
تقاسيم العلة.. ١٤
إلفات نظر ١٨
تقسيم آخر للعلة الفاعلية ٢١
أضواء على البحث ٢٥
تحقيق وبيان ٣١
العلة الغائية.. ٣٣
تقسيم العلة الفاعلية ٣٥
الغاية بالقياس إلى الفاعل ٣٧
تقسيم للفاعل العالم المريد ٣٩
أضواء على مباحث الغاية ٤١
بيان وتوضيح لما تقدم ٤٥
العلة المادية والصورية ٤٩

إنكار الطبيعيين للعلل غير المادية ٥٢
الصورة ٥٥
تركب الصورة والمادة ٥٧
المادة والصورة ٥٨
فاعليته تعالى ٦٠
في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها ٦٢
وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته ٦٢
إشراق فلسفي ٦٤
العلة والمعلول ٦٥
الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول ٦٨
لا مؤثر في الوجود واقعاً إلا الله ٧١
العلل الجسمانية ٧٤
تلخيص وايجاز ٧٥
الفاعل أقوى من فعله وأقدم ٧٦
البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً ٧٨
الجزاف والقصد الضروري ٨٢
والعادة لابد لها من غاية ٨٢
البخت والاتفاق ٨٥
الفاعل مجرد وغير مجرد ٩١

القوة والفعل ٩٣
العلة الفاعلية وقابلية الشيء للتأثير ٩٩
علية الواجب ١٠٣
الحركة والسكون ١٠٦
الدور والتسلسل ١٠٧
الاستدلال على بطلان التسلسل: ١٠٩
التسلسل التعاقبي ١١٣
ملاحظات على ما تقدم من ١١٤
مباحث الدور والتسلسل ١١٤
الخير والشر ١١٦
رأي أرسطو في الخير والشر ١١٧
الثنوية ١١٩
رأي صدر المتألهين ١٢٠
البسيط كل الحقيقة ١٢٢
إلفات نظر ١٢٥
رب النوع ١٢٧
نظرية صدر المتألهين ١٢٩
الغاية والأغراض والمنافع ١٣١
نظرة حول الغاية ١٣٣

الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ١٣٥
المعلول الواحد لا يكون عن علتين ١٣٧
الفاعلية تقتضي السنخية عند أكثر الفلاسفة ١٣٩
نظرتنا حول الموضوع ١٤٢
إشراقات ونتائج ١٤٥
المواد الثلاث وانقسامها ١٥٠
الفرق بين الإمكان الذاتي ١٥٧
والاستعدادي ١٥٧
تقسيم الإمكان ١٦٠
الأولوية وعدمها ١٦٣
لوازم الوجوب الغيري ١٦٤
الفقر في الإمكان والوجود ١٦٧
خلاصة البحث ١٦٩
الجهات الثلاث ١٧٢
الوجوب والإمكان والامتناع ١٧٤
تفصيل وتوضيح ١٧٦
الماهية ولواحقها ١٨٠
الضرورة ١٨٣
واجب الوجود ١٨٥

الماهية ليست من حيث هي إلا هي ١٨٨
أضواء على ما تقدم ١٩٣
بيان وتوضيح ١٩٧
إلفات نظر لما تقدم من البحوث ٢٠١
الماهية لغة واصطلاحاً ٢٠٤
الماهية في حد ذاتها ٢٠٦
اعتبارات الماهية وأقسامها ٢١٤
أضواء وبيان ٢١٩
الماهية في وجودها الخارجي والذهني ٢٢١
الماهية من المباحث العامة للوجود ٢٢٣
الذات والماهية من العناوين الثانوية ٢٢٥
التعاريف ٢٢٧
الكلي الطبيعي ٢٢٩
إلفات نظر ٢٣٠
أجزاء الماهية ٢٣٣
الماهية غير قابلة للجعل ٢٣٥
نظرة حول الكلي الطبيعي ٢٣٧
الصورة والمادة ٢٣٩
حقيقة الشيء فصله الأخير ٢٤١

أحكام أجزاء الماهية ٢٤٣
الكلي والجزئي في مقام ٢٤٦
التشخص والتمييز ٢٤٦
الجسم ٢٤٧
المادة والصورة ٢٤٩
الأعراض ٢٥١
الجنس والفصل ليس أحدهما ٢٥٣
داخلاً في حقيقة الآخر ٢٥٣
في كيفية تقوم الجنس بالفصل ٢٥٥
في كيفية أخذ الجنس من المادة ٢٥٦
والفصل من الصورة ٢٥٦
تركيب الصورة والمادة ٢٥٨
حقيقة النوع فصله الأخير ٢٥٩
أضواء على تلك المباحث ٢٦١
معرفة الجنس والفصل ٢٦٤
في غاية الخفاء ٢٦٤
بيان وتوضيح ٢٦٧
إلفات نظر ٢٧٠
هل يجوز أن يكون البسيط ٢٧٦

قابلاً وفاعلاً ٢٧٦

الماهية في بعض أطوارها وشؤونها ٢٧٨

الجنس والفصل في الحقائق........................ ٢٨٠

المركبة ٢٨٠

العلة المؤثرة أقوى من معلولها ٢٨١

التشخص وأنحاؤه........................ ٢٨٢

الفرق بين التميز والتشخص ٢٨٧

تقسيم التشخص........................ ٢٨٨

أضواء وبيان ٢٩٠

إلفات نظر ٢٩٣

القوة والفعلية ٢٩٥

القدم والحدوث........................ ٣٠٠

المرجح لحدوث العالم........................ ٣٠٧

السبق واللحوق ٣٠٩

أحكام السبق........................ ٣١٢

المعية ٣١٤

ختام........................ ٣١٦

الموضوع الأول ٣١٦

المرحلة الأولى: ٣١٦

المرحلة الثانية:.. ٣٢٢
المرحلة الثالثة:.. ٣٢٧
الموضوع الثاني.. ٣٣١
المصادر.. ٣٣٤

المثل النورية

في فن الحكمة

لسماحة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس الله سره

تعليق
نجله الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

دار أنوار الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المعلق

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطاهرين المعصومين الّذينَ أذهَبَ اللهُ عَنْهُم الرِجسَ وَطَهَّرهُم تطهيراً.

امّا بعد: فقد وجدتُ ضمن مخطوطات الوالد(قده) التي لم تُطبع لحدّ الآن كتاباً سمّاه بـ «المثل النورية في فن الحكمة»، فرايت انّ من الصلاح تقديمه على بقية مخطوطاته التي الّفها في الفقه، والأصول، والحكمة، والمنطق، وشرح بعض الخُطب النفيسة؛ حيث كان كتاباً موجزاً مشتملاً على كلّيات علم الحكمة.

وقد حاولت تتميماً للفائدة الإشارة إلى بعض النكات، راجياً من الله تعالى التوفيق، على الرغم من قلّة البضاعة، وأن يجعل ثواب عملي لوالدي(قده) الّذي قضىٰ حياته في العلم والتُقىٰ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، من غير ان تاخذه في الله لومة لائم، والسلام على من اتبع الهدىٰ ورحمة الله وبركاته.

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطاهرين المعصومين الّذينَ أذْهَبَ اللهُ عَنهُم الرجس وَطَهّرَهُمْ تَطْهيراً.

أمّا بعد: فتُطلَق الحكمة لغة على معان كثيرةٍ: منها العلم وهو المقصود في موضوع كتابنا، ومنها الحُكم والحقّ والصواب واتقان الشيء، ولعلّ إطلاق الحكمة على ما عدا العلم مجاز أو من باب لوازم الشيء، فإن الإتقان والصواب والحقّ من لوازم العلم، فإذا عَلِم الإنسان شيئاً وتاكّد منه صار صواباً وَحُكماً وإتقاناً.

والفلسفة كلمة يونانيةٌ دخيلةٌ على لُغة العرب تساوق الحكمة، وإنّ الفلسفة الحقّة هي ما طابقت الشرع القويم، فالشرع فلسفة ظاهرية، والفلسفة شرع باطني، فكلّ يُطابق الآخر، وإلاّ فهي اوهام وخيالات.

وأمّا بحسب الإصطلاح وماشاع بين أهل الفن: فالحكمة هي

العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، على قدر طاقة النفوس البشرية، وفقاً للبرهان والدليل، لا طبقاً للظنون والتقاليد.

وموضوع الحكمة: هو الموجود بما هو موجود؛ ايّ مطلق الوجود وعوارضه اللاحقة له، من قبل ان يتخصص الوجود او يتقيّد فيصير فناً خاصاً من الفنون.

وغاية الحكم: تمييز الحقائق من الخيالات والأوهام، فعلى الباحث ان يبذل اقصىٰ جهده لينزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل، وحلمه عن السّفه، فيشبّه بالخالق تعالىٰ في صفاته وافعاله، كما ورد: (تخلّقوا باخلاق الله).

وإنّ غاية الفلسفة: إعداد النفوس للإستكمال، وبلوغ أعلىٰ درجات الكمال المقدور، لتصل النفوس إلىٰ معرفة الوجود باعلىٰ مراتبه الممكنة، وأفضل منازله.

وقد ورد المدح في الكتاب الكريم للحكمة في مواضع عديدة، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكمَةَ فَقَدْ أُوتيَ خيراً كَثيراً﴾[١].

وقال ايضاً: ﴿هُوَ الّذي بَعَثَ في الأُمّيينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يتلوا عَليهم آياته ويُزكّيهِمْ ويُعَلّمَهُمْ الكِتابَ والحِكمَةَ﴾[٢].

ومَدَحَ نفسه، بقوله تعالى: ﴿تَنزيلٌ مِنَ حكيمٍ حَميد﴾[٣].

وقد وردت تعاريف كثيرة للحكمة من قدماء الفلاسفة ومحدثيهم، لكنهم لم يقصدوا بيان حقيقه الحكمة وماهيتها من جميع الجهات لإستحالة ذلك؛ حيث انّ الحكمة عند التحليل:

(١) البقرة: ٢٦٩.
(٢) الجمعة: ٢.
(٣) فصلت: ٤٢.

عبارة عن معرفة الوجود وعوارضه وأسبابه، ومعرفة كنه الوجود وعوارضه وأسبابه بالإحاطة به، واكتناه حقيقته مستحيلة، اضف إلىٰ ذلك ان الحكمة من المعاني العامّة الشاملة التي تسبق إلىٰ الذهن اوّلاً، من دون توسط مفهوم قبلها، فلو احتاجت هذه المعاني إلىٰ معرّفات لما كانت من الاوّليات.

وتنقسم الحكمة إلىٰ: نظرية علميّة وإلىٰ عمليّة:

امّا النظرية: فتنقسم إلى: الحكمة الإلهية وتُوسم بالفلسفة الأولىٰ، وإلىٰ فلسفة رياضيّة وتوسم بالفلسفة الوسطىٰ، وإلى فلسفة طبيعية وتوسم بالفلسفة السفلىٰ.

وامّا الفلسفة العمليّة فتنقسم إلىٰ: اخلاقيّة وسياسية:

امّا الاخلاقيّة: فإن تعلّقت مسائلها بتخلّق النفس بالصفات الفاضلة وتجنبها الرذائل فتوسم بعلم الاخلاق، وهو يبحث عن المثل العليا، والموازين والمقاييس التي يُقاس بها السلوك الإنساني، وامّا إن تعلّقت بسلوك الشخص مع أهل بيته فتُوسم بعلم تدبير المنزل.

وامّا السياسية: فإن تعلّقت مسائلها بنظام الشرائع والأديان فتوسم بعلم الشريعة والنبوّة، ويُطلق عليها علم الناموس أيضاً، ويقصدون به الوحي الإلهي المنزل على بعض الأنبياء والأولياء، وإن تعلّقت بنظام السلطنة والمملكة الداخلي والخارجي فتوسم بعلم السياسة بالمعنى الأخص.

وجميع ماذكرنا من تقاسيم للفلسفة فإنّما هي للفلسفة بالمعنى الاعمّ، وامّا إطلاق الفلسفة على ماتبحث عنها غالب الكتب

الحكمية فهو القسم الإلهي والطبيعي وعلم النفس والأخلاق خصوصاً الحكمة بالمعنىٰ الأخصّ؛ لإنّ بها معرفة الله تعالى التي هي الغاية الحقيقية للنفوس البشرية، ومن المعلوم أنّ شرف العلم يتبع شرف المعلوم، وأيّ معلوم هو أعظم وأجلّ من واجب الوجود بالذات(١).

(١) قد عرّفت الحكمة بتعاريف أُخر منها: ان الحكمة استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليه، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبرهان لا اخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع البشري.

ومنها: أن الحكمة هي نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبّه بالباري تعالىٰ.

ومنها: أن الحكمة خروج النفس من القوّة إلى الفعل، وإلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل.

ومنها: أن الحكمة معرفة الكائنات واسبابها ومبادئها الجوهرية وعلّتها الأولىٰ.

ومنها: البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المُبدع الاول.

ومنها: أن الحكمة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع.

وهناك تعاريف أُخر: وقد اجتمعت جميع الحقائق المطلوبة الحكمية لتكميل النفس بكلّ مالها من الأسفار العرفانية في مطلوب الرسول الاعظمﷺ حينما دعا ربه تعالى: (رَبِّ ارني الاشياء كماهي)، فإن من رأىٰ الحقائق رؤية إيقان وإذعان انقادت جوارحه، وقويت نفسه.

والتامل قاض بان جميع التعاريف المذكورة متقاربة، لأن المطلوب في فن الحكمة هو معرفة الحقيقة، ومن قصر النظر على عالم المادة فقد كان من باب الخطأ في المصداق لقصور أو تقصير.

وامّا ماورد من مدح الحكمة في الكتاب الكريم، فهل هو شامل للحكمة بالمعنى المصطلح للفلاسفة ام لا؟ فهو امر يحتاج إلى تتبع أكثر وبحث ادقّ، ولكن الّذي لاريب فيه ان إدراك الحقائق واتقانها في ميادين العلم والعمل وهو الشرع القويم يشمل من الحكمة بالمعنى المصطلح ماكان مطابقاً لنفس الامر والواقع، وينفي منها ماكان اوهاماً لم تستند إلىٰ أُسسٍ علميّة ثابتة.

وقد ذكروا لتكميل النفس اسفاراً اربعة هي منازل سلوك العارفين وهي: السفر من الخلق إلى الحق تعالى بمشاهدة جليل صنعه في الآفاق والأنفُس لترتفع عن النفس حجب الظلمات، ثمّ السفر الثاني من الحق إلى الحق، ثم السفر الثالث من الحق إلى الخلق، ثم السفر الرابع من الخلق إلى الخلق، وتفصيل هذه الاسفار ومدىٰ صدق انطباقها على النفوس في سيرها التكاملي بما يشمل نفوس الأنبياء والاولياء لايناسب هذا الكتاب وتعليقته الّذين بنيا على الإختصار.

* * *

الفصل الأول

الكلام الإلهي

وفيه مباحث:

المبحث الأول
في الوجود والعدم

لاشك في أنّا نشاهد صوراً في انفسنا للأشياء الخارجية بتوسط حواسّنا الظاهرة، ونُدرك ايضاً أُموراً بتوسط حواسّنا الباطنة لايُدركها الحسّ الظاهر، نظير تصوّر الملائكة والعقول، وتصوراتنا الذهنية التي لاوجود لها مشاهد، يعبّر عنها وعن كلّ ماتقدم بأنّه: (وجود وموجود) كما أنّا نعبر عن اللاشيء واللامتحقق معدوماً وعدماً.

فإذن خطور الشيء واللاشيء عند أنفسنا أمر بديهي، وهذا معنىٰ مايقوله الفلاسفة: (من ان مفهوم الوجود من أوضح المفاهيم الأوّلية التي تاتي في الذهن) فمفهوم الوجود ما انتزعت ذاته عن مقام طرد العدم، وأمّا اللاشيئيّة وصرافة النفي فإنّها تُنتزعُ من معنىٰ العدم.

وامّا إن اردت ان تعرف حقيقة الوجود معرفة تامّة وراء هذه المعرفة الإجماليّة، بان تُحيط بحقيقة الوجود لا بنحو المعرفة المفهومية التي يشاهدها كلّ احد فهو ممتنع.

امّا إمتناع المعرفة فبيانه: انّ معرفة الوجود تفصيلاً امّا بالماهيات الذاتية من الجنس والفصل، وامّا بالعوارض اللازمة، ويُعبّر في الإصطلاح عن الماهيات الذاتية بـ (الحدّ) وعن الماهيات العرضية بـ (الرسم) كما ويُعبّر عن ذلك ايضاً بما وقع جواباً عن السؤال بما الشارحة، التي يُقصد بها في مقام الجواب بيان مفهوم الشيء من الماهيات الذاتية أو العرضية.

وامّا ان يُعرّف الوجود بنفسه منضماً إلىٰ الماهية ويُعبّر عنه عندهم بجواب (ما الحقيقية) ومعناه ان يقع الجواب بحقيقة الشيء الموجودة التي اكتنفتها الماهيات والمميزات.

وعليه فنقول: يمتنع ان يعرّف الوجود على الوجه الاوّل؛ لان الوجود يُنتزع من ذاته، وحقيقته طرد العدم ونفيه، وما كانت هذه حقيقته يستحيل ان تتساوىٰ فيه نسبة الوجود والعدم، على انّه حسب الفرض إن الماهية هي تلك الحدود المكتنفة للوجود المميزة له عن غيره، وذلك المفهوم الحاكي عن المرتبة، وما كانت نفسيته كذلك يستحيل ان تكون حقيقته ونفسه يلزمها طرد العدم؛ لان الماهية تكتنف الوجود وتعرضه واقعاً، وليست هي نفسه وعين حقيقته لزيادة الماهية ومغايرتها للوجود.

فإذا وقع تعريف الوجود بالماهيات الذاتية أو العرضية كان

تعريفاً بشيء أجنبي عن حقيقة الوجود وسنخاً آخر؛ لأنَّ حقيقة الماهية اللااقتضاء الذاتي، وهذه حقيقة تخالف الوجود فكيف تقع معرفّة له(١).

ويُعبّر عن التعريف بالماهيات الذاتية أو العرضية، بشرح الاسم في الإصطلاح الفلسفي، وامّا الشرح اللّغوي فهو شرح المفهوم وتبديله بمفهوم آخر أو ضح منه، كسعدانة نبت.

وتعريف الوجود إنّما يتحقق بالشروح اللّفظية، وإلاّ فلو حصل الوجود في الذهن وأمكن تعريفه لانقلبت ذاته وحقيقته من لعينية إلى الذهنية، ومن الأصالة والثبوت، إلى الظل والخيال، وهذا من أقبح المحاذير والمحالات البرهانية(٢).

---

(١) لان تعريف الوجود بالاجناس والفصول وغيرهما من العوارض يرجع إلى الماهية؛ لأنّها المقسّم للكليات الخمس، والوجود قسيم الماهية وإن ذهب صدر المتألّهين إلى ان الفصل من سنخ الوجود، فإن لكلامه محلاً آخر.

وبالجملة لمّا كان تحقق الماهيات بواسطة الوجود، كانت الماهية محتاجة إلى الوجود خارجاً وذهناً، وماتوقّف على شيء لايكون معرّفاً له؛ لان بالوجود ظهور الماهيات، فإذن عدم تعريف الوجود بالماهيات ذاتية كانت او عرضية لفرط وشدّة جلائه ووضوحه لدى النفس لا لخفائه، اضف الى ذلك ان مفهوم الوجود أول الأوّليات التصويرية، فلا يُسبق بمفهوم آخر، وما يجيء له من تعريف يكون منبّهاً.

(٢) المعلوم بالّذات والحاضر لدى النفس اي المعلوم بالعلم الحضوري هي الصورة الذهنية، وامّا حقيقة الوجود وكنهه فمعلومة بالعرض في مقام

العلم الحصولي، وإن كانت الصورة الذهنية مرادة للفيلسوف بماهي فانية في المعنون وبنحو المرآتية للخارج ونفس الامر، وإن الوجود والحقيقة حاضرة لدىٰ كلّ مُدرِك، بل لدى كلّ شيء بقدر سعة وجوده.

وبالجملة: لمّا كان المهم لدى الفلاسفة البحث عن حقيقة الوجود وعوارضه، كان البحث عن المفاهيم بحثاً مرآتياً وعنواناً فانياً في المعنون، والبديهي هو تصوّر مفهوم الوجود، وامّا درك الحقيقة التي مفهوم الوجود حاكٍ عنها فهو في غاية الخفاء في مقام العلم الحصولي، نعم حقيقة الوجود حاضِرة لدى نفسها، كما وان تجلّيات الشيء وظهوراته حاضرة عنده بالعلم الحضوري ايضاً، ولذا كان علم الحق تعالى بنفسه وبالممكنات علماً حضورياً.

فمفهوم الوجود اول الأوليات التصورية، كما وان ابده البديهيات التصديقية إمتناع إجتماع النقيضين، ومن المعلوم ان للعلم تقاسيم مختلفة، منها تقسيمه إلى الحضوري والحصولي، ومنها تقسيمه إلى التفصيلي والإجمالي، ومنها تقسيمه إلى الفعلي والإنفعالي، ومنها تقسيم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، ويُقسّم كلّ منهما إلى البديهي والنظري، ثم يُقسّم البديهي إلى اقسامه التي منها الأوليات، ومفهوم مبدأ المبادىء التصورية.

وان السير للسالك في كلّ ماتستعلم حقيقته فإنه يكون بامور:

اولاً: السؤال عن مفهوم اللفظ، وهو مطلب (ما) الشارحة اللّفظية، فيقال مثلاً: ما الاسد؟ فيجاب: بانّه السبع لمن كان هذا اللّفظ اجلىٰ عنده من الاوّل.

وثانياً: بالسؤال عن وجود الشيء، المعبَّر عنه بالسؤال بـ (هل) البسيطة، فيقال: هل الاسد موجود؟

وامّا انّه لايقع له تعريف حقيقي؛ فلبداهة أنّ التعريف الحقيقي هو كشف وإيضاح حقيقة الوجود، وهذا لايحصل إلّا لمعرّف وشارح يحيط بالوجود مكتنفاً إيّاه، وهو المظهر له ويستحيل اكتناف الوجود والإحاطة به وإظهار حقيقته بغيره(١).

وثالثاً: بالسؤال عن ماهيته في نفس الامر، المعبَّر عنه بالسؤال بـ (ما) الحقيقة.

ورابعاً: بالسؤال بـ (هل) المركبة، وهو السؤال عن عوارض الشيء، كهل الاسد قوي مقدام؟

وخامساً: بالسؤال بـ (لِم) عن علّة الشيء الفاعلية أو الغائية، وهي (لم) الثبوتية، المعبّر عنها بالواسطة في الثبوت.

وسادساً: بالسؤال عن الشيء بـ (لِم) الإثباتية، المعبَّر عنه بالواسطة في الإثبات والتصديق، وهو السؤال عن الحدّ الاوسط للشيء.

والتعاريف تارة لفظية، ومرجع البحث عنها القواميس اللّغوية، وتارة غير لفظية، فإن كان البحث عن جنس الشيء وفصله، قبل فرض ثبوته في الخارج سميّ التعريف بـ (شرح الإسم) وإن كان بعد ثبوته في الخارج، كان التعريف حقيقياً، وقد يُطلق (شرح الإسم) على التعريف اللّغوي ايضاً.

(١) غير الوجود لايكون معرِّفاً للوجود كالماهيات والعدم، وامّا الوجود فإنه حاضر لنفسه وتجلّياته منكشفة لديه كشفاً تاماً تفصيلياً في عين وحدته وبساطته؛ لان الشيء لايغيب عن نفسه، كما وانّ تجلّياته واسمائه لاتغيب عنه ايضاً؛ لانه منشا تحققها وظهورها، وكما انّه لاسبق ولا لحوق في بحث النور كذلك لا مجال للإجمال والخفاء هناك.

فإذن لايعرّف الوجود بالحدود والرسوم؛ لإن الوجود واضح بدواً خفي الحقيقة غاية الخفاء(١). قال الشيخ الرئيس في النجاة:

(إنّ الوجود لايمكن ان يُشرح بغير الاسم، وهو الشرح اللّفظي، لإنه مبدأ اول لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء) وغرض الشيخ ان مايجيء في الذهن ابتداءاً لايقع له شرح؛ لإن المعرّف يجب ان يكون اجلىٰ من المعرَّف ومساوياً له في العموم والخصوص ليكون جامعاً مانعاً، ولو كان اخفىٰ لم يقع معرّفاً، ولذا كانت التعاريف المذكورة في كتب الفلاسفة، مثل: ان الوجود هو الثابت العين، او الّذي يُمكن ان يُخبر عنه من التعاريف اللّفظية، وإلاّ لكانت التعاريف دورية.

وينحصر امر العلم الحضوري بحضور الشيء او بحضور المعلول عند علّته، وحضور الاشياء بنحو العلّية لا ينطبق إلاّ على مَنْ أوجدها، وهو الله تعالى القاهر لخلقه وعباده(٢).

---

(١) المراد من غاية الخفاء لانهاية الخفاء، وهو الإمتناع لإمتناع حضور كنه الوجود في الذهن.

(٢) وقيل ايضاً بحضور العلّة لدى المعلول بقدر سعة دائرة وجود المعلول.

* * *

المبحث الثاني
في أصالة الوجود

وقع الخلاف بين الفلاسفة فيما هو مُشاهد ومتحقق، هل هو مطابق مفهوم الوجود أو مطابق مفهوم الماهية؟.

ذهب المحققون من الفلاسفة: إلى أن المتحقق والثابت وما كانت حيثية ذاته طردالعدم هو مطابق مفهوم الوجود، وذهب آخرون الى الثاني، واتفقوا جميعاً على انّ نزاعهم ليس في الطبائع الكلّية والمفاهيم العامة، كماهية الإنسان والحيوان والجسم؛ لأن الفلاسفة والمتكلّمين قاطبة مصرحون بان الطبيعة من حيث هي هي ليست إلاّ هي.

ويقصدون بهذه العبارة: ان الطبيعة الكلّية كالإنسان ليس إلاّ هو نفسه من حيوان وناطق، بلا دخل لأي شيء في طبيعته غير الحيوانية والناطقية من اللّوازم كالضحك، والمشي، والكتابة، او الوجود الخارجي، او الذهني، وكذا العدم فإن مفهومه ليس دخيلاً

في مفهوم الإنسانية.

فكلّ ماهو ليس من نفس الطبيعة من الذاتيات خارج عنها، فهم يريدون ان الطبيعة المعروفة الكلّية كالإنسانية لاتشمل غير طبيعة الإنسان من الحيوان والناطق، فلاتشمل الطبيعة ماهو خارج عن نفسها من اللّوازم والعوارض، أو الوجود الخارجي، أو الذهني، أو العدم(١).

فاذن يختص النزاع عند التأمل في: أن الثابت والمتحقق والطارد للعدم هو مطابق مفهوم الوجود، أو مطابق مفهوم الماهية الجزئية التي يُعبِّر عنها الفيلسوف بالفرد(٢).

(١) الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا كلّية ولاجزئية، ولكن في الذهن تعرضها الكلّية، وفي الخارج تعرضها الجزئية، وعلى هذا فيكون مراد الوالد(قده) من الماهية التي يبحث عنها في باب الأصالة هي الماهية الخارجية التي للتشخص كانت جزئية، لا الماهية المعروضة للكلّية في الذهن، وعليه فيقال ان منبع الآثار وماهو المتعين في الخارج هل هي انسانية زيد مثلاً او وجوده؟.

(٢) يقع النزاع اوّلاً بين الفلاسفة والسوفسطائيين في ثبوت واقعية وعدم ثبوتها، ثم بعد طي مرحلة الشك أو عدم المرور عليها، لحكم الفطرة والعقل بوجود واقعية لاريب فيها، يقع النزاع في: أن هذه الواقعية هل هي مطابق مفهوم الوجود أو الماهية، لان الإنسان إذا شاهد اي شيء في عالم الإمكان كزيد، أو الكتاب، او السماء، او الارض، يرى لدى ذهنه تحقق مفهومين مفهوم الوجود ومفهوم تلك الماهية الخاصة، فمثلاً عند مشاهدة زيد يتحقق في الذهن مفهوم الوجود والإنسانية، بمعنى ان زيداً موجود

وإنسان، لأن كلّ ممكن زوج مركب من ماهية ووجود.

فإذن هناك حيثية اشتراك بين زيد والكتاب، والسماء والأرض، وغير هذه الأمور، وهذه الحيثية المشتركة هي الوجود، وهناك حيثية اختصاص وهي الإنسانية والكتابية والسمائية والارضية مثلاً.

وليس النزاع كما هو واضح في أن المتعيّن وماهو الاصيل ومنشأ الآثار في الخارج هل هو ما وضعت له كلمة الوجود او الماهية ليصبح النزاع لفظياً؟

فإن قلنا: باصالة الوجود تكون الماهية متحققة بالتبع والعرض، ومن الإعتبارات النفس الامرية، وعلى العكس من هذا، لو قلنا: باصالة الماهية فانه يكون الوجود أمراً اعتبارياً متحققاً بالتبع والعرض، اي يكون إطلاق المتحقق عليه لواسطة في العروض تبعاً لمنشأ انتزاعه وهي الماهية.

ومن المعلوم أنه ليس من لوازم القول باصالة الوجود أو الماهية القول بالجعل، لإحتمال أن يكون الشخص ليس من الموحدين، فلايقرّ بالجعل لعالم الإمكان.

ومراد القائلين باصالة الماهية: أن المتحقق ليس إلاّ حصص الماهيات الخارجية، وإنّه ليس للوجود تحقق وراء الحصص الماهوية؛ لانه لمّا كانت الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي باتفاق الجميع؛ اي ليست موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اي شيء آخر إلاّ ذاتها وذاتياتها، فلايعقل ان يكون النزاع فيها بهذا اللّحاظ؛ لانها بهذا اللّحاظ ليست محلاً لأي عارض من العوارض.

واما القول باصالتهما معاً، فعلى فرض وجود قائل به فهو من الشاذ النادر؛ لإستلزامه كون الشيء الواحد شيئين، والقول بالثنوية في نفس

الأمر وعدم إنعقاد الحمل، لان من شرائط الحمل الإتحاد، ولايجوز حمل المباين على المباين؛ لان ملاك الحمل ان يكون بين المحمول والموضوع وحدة من جهة تصحح الحمل، واختلافاً من جهة لتتحقق الاثنينية، وغير هذه الأمور من التوالي الفاسدة إلاّ ان يُراد من الاصالة مجرد مايترتب على الشيء من اللّوازم، وعليه فلاباس من القول بان العينية وإن كانت لاحدهما في الخارج، ولكن لكلّ من الامر العيني والإعتباري لوازمه.

لكن قد يُقال: بان القول بكون الممكن زوجاًتركيبياً من ماهية ووجود إنما ينطبق على مسلك المشائين، وامّا على مسلك بعض الإشراقيين فالمجردات عندهم وجودات محضة، وانوار لاظلمة فيها ولا ماهية لها.

والجواب كماهو مقرر في محلّه: ان مرادهم من الصرافة ان حكم الوجود في المجردات غالب، وحكم الماهية والظلمات مندك، فإذن كانّ المجردات لسعة وجودها وقرب مقامها من محض النور، ولا نهاية الوجود الإلهي لا ماهية لها، ولكن ليس معنى هذا إنكاراً للحدية والماهية هناك.

وسياتي تفصيل البحث حول اصالة الوجود او الماهية إن شاء الله تعالى في شرح شرح منظومة المحقق السبزواري(ره) ولكن اقول هنا على سبيل الاجمال:

انّه لاينبغي ان تُنسب اصالة الماهية إلى الكثير من عظماء الإشراقيين أو غيرهم، على مافُسرت به اصالة الماهية من كون العينية والخارجية والآثار لها لا للوجود؛ لان الوجود أمر إعتباري يُنسب إليه التحقق بالتبع، بلحاظ حال المتعلق وهي الماهية؛ لان المتتبع لكلمات قدماء الفلاسفة الى الآونة الاخيرة مما قاربت عصر صدر المتألّهين، لايرى لبحث اصالة الوجود او الماهية بمعناه المبحوث عنه اخيراً عيناً ولا اثراً، وذلك لا لعدم التفات لهذا

البحث، بل لحكم الفطرة والوجدان بان الطارد للعدم هو الوجود.

ولما كانت اصالة الوجود وعينيته خارجاً امراً بديهياً، ماتعرض لها الفلاسفة في بحوثهم، وما اضاعوا الحياة حول هذه الأمور البديهية ولكن لابمعنى ان الماهيات أمور اعتبارية هي مجموعة سلوب ونفاد امر وإن استلزم الوجود الامكاني النفاد والسلب والتوقف على المرتبة الخاصة، بل الماهيات هي المراتب الوجودية والتحققات العينية في عالم الإمكان؛ لان الوجود إذا نزل عن مرتبة الوجوب الذاتي واصبح واجباً بالغير، كان حصصاً وتحققات خاصة، فالإنسانية مثلاً واقع وجودي بمرتبة خاصة من التحقق، لان الوجود باطلاق الكلمة شان بحث النور الإلهي، فالتحققات في عالم الامكان كإنسانية زيد، وحجرية هذا الحجر، هي التعينات الوجودية، لان المرتبة الخاصة الوجودية لاتزيد ولاتغاير ذلك الوجود الخاص.

ولكن لما يلحظ الذهن الوجود تارة كحيثية مشتركة، يرى بهذا التعمل العقلي التعينات الوجودية الخاصة، كانسانية زيد، وحجرية هذا الحجر، امراً يغاير تلك الحيثية المشتركة وإن كانت مرتبة الشيء في نفس الأمر والخارج نفس الشيء.

فإذن اتضح أن الماهيات من سنخ الوجود، وعليه فلامعنى للقول بان الأصالة لايهما في الخارج، وكيف يتردد اولئك العظماء من الفلاسفة في مثل هذه البديهيات، وعلى هذا يتضح أن المفاهيم والماهيات الذهنية حواكٍ عن مراتب الوجود الامكاني، ويكون على قدر سعة النفس وقوتها التطابق مع نفس الأمر والعينية الخارجية، كحكاية العنوان عن المعنون، لا أنّ الماهية تتحقق في العالمين الذهني والخارجي، على خلاف الوجود كما قالوا في بحث الوجود الذهني، وجعلوا هذا من جملة الادلة على اصالة الوجود،

وكيف يخفى خطأ القول بأصالة الماهية على مافُسر به القول بإصالة الماهيه على الكثير من أعلام الحكمة، في حين كونه يلتفت اليه طلاب هذا الفن بادنى التفات.

فاتضح من بياننا هذا: انه ليس هناك من بحث باسم أصالة الوجود أو الماهية بين فلاسفة الاشراق والمشاء، وإن هذا البحث من العناوين الحادثة، وإن مراد مَنْ طرحَ هذا البحث ليس هو الذي باذهان الكثير من المتاخرين، من ان الاصالة لمطابق مفهوم الوجود أو الماهية، ليصبح الآخر امراً اعتبارياً إنتزاعياً يُنتزع من منشأ انتزاعه، بل المراد امّا بعض المباني والمسالك العرفانية، فتكون الأصالة أو الاعتبار بذلك اللّحاظ العرفاني، كما يكون فناء عالم الإمكان والإنسان الكامل بهذا اللّحاظ ايضاً.

او يرجع بحث أصالة الوجود أو الماهية الى قوّة أحكام الوجود في عالم التجرد، وإندكاك أحكام الماهية هناك، بمعنى ان الوجود إذا قوي واتسع كان عين الشوق والفناء في ذات الحق تعالى، بما يستوجب قوّة وجهه الإلهي واندكاك مرتبته الخاصة، ونفسيته المعينية المعبَّر عنها بالماهية؛ لأن كون الوجود بمرتبة خاصة لقصور عالم الامكان شرّ لايؤمن عقباه، إلاّ بالارتباط بمحض النور، وهذا لايحصل إلاّ للمقربين من خَلَقِ الله تعالى، كاشرف الكائنات وآله الأطهار والملائكة والأنبياء، ثمّ الخلّص من عباده المؤمنين.

وعلى العكس من عالم التجرد يكون عالم الطبيعة، حيث تكون القوة لأحكام الماهية والضعف لأحكام الوجود، لما للمرتبة الوجودية من ضيق، ومما يؤيد هذا ان شيخ الإشراق الذي هو ممن ينسب اليه القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، نراه يقول: ان المجردات الإمكانية آنيات

بحتة، أي وجودات محضة لا ماهية لها، فكيف يُنسب القول باصالة الماهية بمعناه المشهور بين المتاخرين الى من ينكر الماهية في عالم التجرد الامكاني، في حين ان كلّ ممكن زوج تركيبي من وجود وماهية، فإذن ليس مراد شيخ الإشراق من الاصالة إلاّ قوّة الأحكام أو ضعفها، فحينما ينكر الماهية في عالم التجرد إنما يريد الإشارة الى ضعف احكام الماهية وقوّة احكام الوجود، بمعنى أن الوجود كلّما اتسع تحققه وكليته، وقرب من الحق تعالى قلّت شروره وكثرت أنواره، وكلّما بَعُدَ عنه تعالى كثرت شروره لضيق تحققه الوجودي، وهذا معنى لاربط له باصالة الوجود أو الماهية بمعناه المشهور.

أو يرجع بحث أصالة الوجود أو الماهية إلى اختلاف في الإعتبار واللّحاظ، فمن نظر الى العدم وأن الوجود نقيضه، قال: بان الاصيل هو مطابق هذا المفهوم، وإن مراتب التحققات في عالم الامكان وهي الماهيات ليست إلاّ إعتبارات لاتزيد في التحقق على الواقع العيني، وهو الوجود لأن كون الشيء بمرتبة وجودية لايزيد على الشيء إلاّ باللّحاظ والإعتبار الذهني.

ومن البديهي أن الماهية المبحوث عنها ليست الماهية من حيث هي هي، وهي لسان عالم الإمكان، والسؤال والقبول قبل الفيض الإلهي، وإلاّ لكان البحث بديهي البطلان؛ لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، فإذن المراد من الماهية مرتبة وجود زيد الخارجي مثلاً، ولكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة مترددون في أن الاصالة لمطابق ايّ من المفهومين الوجود أو الماهية، حتى يقال بان الراي السائد قبل صدر المتالهين كان القول باصالة الماهية ثم اصبح القول باصالة الوجود هو الراي السائد.

ومن نظر الى الوجود بلحاظ تحققاته الخاصة ومراتبه المعينة، قال: بان الأصالة للماهية وهي المرتبة الخاصة الوجودية، لعدم تحقق الوجود بما هو وجود في عالم الامكان، فهو ليس إلاّ امراً إعتبارياً يُنتزع من تلك المراتب الوجوديه الخاصة لان الفصل الحقيقي عين الوجود، وما يذكر من الفصول إنما هي بعض الآثار واللوازم الخاصة وقد تقرر في محله انه لايمكن احضار حقيقة الوجود بفصله الحقيقي في عالم العلم الحصولي لأنه لايعقل احضار الخارج بالعلم الحصولي وما هو من شان الذهن ليس الاّ المفاهيم.

أو مراد القائل باصالة الماهية، أن المرتبة الخاصة من الوجود في عالم الامكان، تكون لها الأصالة والآثار، وهي الفرد من النوع وهي حقيقة الانسانية الخارجية أو الفرسية مثلاً، وليست الآثار والاصالة لتلك الحيثية والجهة المشتركة العامّة، وهي الوجود من حيث هو وجود؛ لان الوجود بما هو وجود لاتحقق له في عالم الإمكان إلاّ بمرتبته الخاصة، لان الوجود باطلاق الكلمة شان الوجود في عالم الوجوب الذاتي، الّذي هو بحت الوجود والنور، وعليه فلابدّ من كون الاصالة والآثار في عالم الإمكان للماهية وهي المرتبة الخاصة من الوجود، وامّا الحيثية المشتركة فهي أمر إعتباري لاتحقق له في الخارج.

فإذن تكون الاصالة والعينية والآثار لتلك المرتبة الخاصة من الحصص الوجودية، المعبّر عنها بإنسانية زيد أو حجرية هذا الحجر؛ لان الماهيات هي تلك المراتب الوجودية في عالم الإمكان، ومعلوم أن المراد منها هي تلك الآثار والإشراقات الإلهية، وإلاّ فقبل هذه المرحلة لاوجود امكاني ولا مرتبة خاصة عينية لعالم الإمكان؛ لان الامكان محض القبول الّذي هو محل للفيض الالهي، في مقابل الإمتناع والإباء عن قبول الفيض.

وليس معنى هذا ان يكون محض القبول ظرفاً ثابتاً في الازل، وإلاّ لكان فعلية لامحض قبول، وعُلم ايضاً ان كون الوجود الإمكاني بمرتبة، وهي الماهيات ليس امراً وراء الوجود؛ لأن كون الشيء بمرتبة عين الشيء، وعليه فلايقع النزاع المفروض ان الاصالة لأي منهما.

ولذا لم يتطرق لهذا البحث بمعناه المشهور عند المتاخرين متقدموا الفلاسفة، ومن تطرق له إنما اراد منه بعض الوجوه التي تقدم احتمالها.

وبالجملة لا ارىٰ لبحث اصالة الوجود أو الماهية بمعناه الفعلي وجهاً، سوىٰ إضاعة الحياة في أمر بديهي لاتردد فيه؛ لأنه بعد كون التناقض بفطرة العقل إنما هو بين الوجود والعدم، لابد أن يكون الطارد للعدم هو الوجود، فالمفاهيم الذهنية من النوع والفصل والجنس ليست إلاّ حواك عن المراتب الوجودية، والماهيات في الخارج هي تلك المراتب الوجودية، فالحيوانية الناطقية على فرض كونها هي الجنس والفصل الحقيقي للإنسان، وليست من اقرب اللّوازم ليست تفاد امر، بل إنّما هي تعين خاص وشخص معين طارد للعدم في عالم الإمكان على قدر سعته الوجودية، والقدر الوجودي عين ذلك الوجود الخاص الإمكاني.

وهذا معنى لايخفى على فاضل فضلاً عن اعاظم فلاسفة الإشراق، ولذا ماتطرق له من الاقدمين أحد من الفلاسفة حتى هذه القرون المتاخرة.

البرهان الأول: الإستقراء العقلي، وتحقيق القول فيه: بأنَّ المتحقق والأصيل هو الوجود لا الماهية الجزئية؛ وذلك لأنّا بالإستقراء نتعقّل ثلاث مفاهيم ليس وراءها مفهوم آخر.

أحدها: مفهوم التحقق والشيئية، وهو المفهوم الّذي بنفسه يكون سالباً وطارداً للعدم.

ثانيها: مفهوم اللاتحقق واللاشيئية، وهو المعنى السلبي الّذي ليس فيه شائبة الإيجاب، وهذا المفهوم يناقض الأوّل بتمام المناقضة.

ثالثها: مفهوم اللااقتضاء، أي مفهوم ماتكون نسبته إلى التحقق واللاتحقق على حدٍّ سواء.

ومن المعلوم انه لايصحَ أن يكون الأصيل والمتحقق خارجاً هو اللامتحقق؛ فإنّ ذلك واضح المناقضة، وكذلك ايضاً لايصح ان يكون المعنىٰ الثالث لعين المناقضة؛ لأن ماكانت نسبته نسبة التساوي الى التقرر واللّاتقرر كيف يصير متقرراً بنفسه؛ لأن نسبة الماهية الكلّية إلى كلٍّ من الوجود والعدم على حدّ سواء، والماهية الجزئية هي عين الماهيةِ الكلّية، إلاّ انّها أُضيف إليها بعض القيود والحدود، وإضافة الف قيد إليها لايجعلها متشخصة خارجية، نعم الماهية بحسب العلل وسلسلتها إمّا موجودة لوجود علّتها او معدومة لامتناع علتها.

فالبداهة تقتضي أن ماكان معناه ونفسه لاتعيّن ولاتشخص فيه، لايقتضي بنفسه التعيّن والتشخص خارجاً، فلايُحمل على

المتحقق بماهو الكلّية او الجزئية، فلاتقول: هذا المتحقق ماهية كلّية او جزئية، بل يحمل عليه الوجود، فنقيض العدم والنافي له هو الوجود لا الماهية، كما هو حسب المفهوم من عباراتهم لغةً وعرفاً في أيّ لغة وعُرفٍ كان.

البرهان الثانيَ الإنقلاب وبيانه: أن المتحقق والأصيل لو كانت هي الماهية لانقلبت حقيقتها من التساوي في طرفي الثبوت واللّاثبوت إلى الثبوت والتقرر ازلاً وابداً، ولصارت واجبة الثبوت والتقرر، وبيان اللّزوم: أن الماهية إذا كانت بحسب ذاتها لاتقتضي الوجود أو العدم، وإنما تقتضي الوجود من ناحية الفاعل؛ لأنه إذا كانت بطبيعة ذاتها تقتضي التقرر والثبوت، والمفروض أن ذاتها لاتنفك عنها وهي ملازمة للتحقق والفعلية يكون لها دوام العينية، لأن ذاتياتها لاتختلف ولا تتخلّف عنها، ولازمه وجوب الثبوت لها ازلاً وابداً، مع أن العقل السليم بفطرته يقضي بانها غير قابلة للجعل، فضلاً عن وجوب الثبوت والتقرر.

البرهان الثالث: ان مِن المسلّمات عندهم أن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، فإن بقت على فطرتها من اللّااقتضاء، ومع هذا الحال طردت العدم فهو من المناقضة؛ لأن ما فُرض أن ذاته اللّااقتضاء صار مقتضياً للوجود او لاجتماع اللّااقتضاء والاقتضاء، وإن خرجت الماهية عن حقيقتها ولا اقتضائها وصارت عين التحقق، استدعى ذلك الإنقلاب من ذاتها إلى ذات أُخرى.

وبالجملة: لاتخرج الماهية عن عالمها من اللّااقتضاء إلى الثبوت

او العـدم، ومـا كـانـت هذه نفسيتـه يقـصـر ان يتـعلّق به الجـعل والتكوين استـقـلالاً، بل إنما يتـعلّق الجعل بالماهية تبعـاً وبالعـرض لغيرها وهو الوجود.

فـلايقـال: أن الماهـية وإن كـانت من حيث ذاتهـا اللّاقـتضـاء للوجود والعدم، لكن مجرد اتصالها بجاعلها يكسيها ثوب التحقق والعينية؛ لانه من الواضح أن مـجرد الإنتساب لايفـيد مـالم تكن اضافة الحقّ تعالى على هيـاكل الماهيات إشراقاً ونوراً ووجوداً، وإلاّ فهي أوهام وخيالات.

ويلزم ممانقول ثمرات:

الأولى: أن المتحـقق والثابت هو الوجـود بنفسـه حقـيقة، وامّا الماهيـة فيُنسب إليهـا الوجـود والشيـئية عـرضـاً، وبالـتبع بواسطة الوجود، ومع قطع النظر عن الوجـود فلا تحقق ولاتقرر لـها أصلاً، فالوجود هو الأصل، وهو بنفسه والماهية متحققة بتبعه.

الثانية: أنه يلـزم القـائـلين بأصـالة الماهيـة أن لامـشـاركـة بين الواجب والممكن في أصل الوجـود، ولاسنخـيـة بينهـمـا، لانهم مـتـفـقـون على أن الواجب من سنخ الوجـود، وتكون مـعلولاته الماهيـات، ويلزم من عـدم السنخيـة أن لاتاثيـر في المعلولات، إذ التاثير من ناحية المشاركة بين الشيئين، وإذ لامشاركة فلاتاثير، وإلاّ لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء(١).

(١) للوالد (قـده) في كـتـبـه الفلسـفـيـة المطبـوعـة في المقـام بعض الإحتمالات التي تتنافى مع ماصرح به هنا بنحو القطع، ولعله هنا جارى

الثالثة: أن لاشرف في الماهية ولاخير في نفسها، وإنما الخيرات والبركات معدنها الوجود، وهي عين حقيقته، وأمّا الاعدام ومـاتساوي نسبة وجوده وعدمه، فلاخير فيه ولاشرف، وهو منبع الشرور والظلمات.

الرابعة: أن الآثار تترتب على الوجود، فمثلاً كم يترتب من اثر على الإنسان، وهكذا على سائر الموجودات كالنباتات والحيوانات والملائكة على اختلاف قوّة وجودها وضعفها، حتى يصل الأمر الى الوجود الذهني، فإنه وإن لم تترتب عليه آثار الخارج، لكن تترتب عليه بعض الآثار الأخرى، وانه يطرد العدم لان طرد العدم يلزم جميع أفراد الوجود ومراتبه.

وامّا الماهية فلايترتب عليها اي اثر؛ لانها ليست طاردة للعدم، ولايترتب عليها اي اثر من آثار الخير، لانها لاتحقق لها ولا تختلف درجتها لتختلف كثرة الخير او تقلّ فيها، ولو كانت هي الاصيلة لترتبت عليها الآثار في الذهن والخارج، ولكن نرى بالوجدان والعيان أن الّذي تترتب عليه الآثار هو الوجود الخارجي، فظهر ان الوجود متحقق ويختلف شدّةً وضعفاً وكثرة وقلّة.

وامّا الماهية فهي ملازمة لطريقة واحدة مبنية عليها لازمة لبنائها، وما اوضحناه هو سرّ ما شاع بينهم: من أن الماهيات لاتشكيك فيها، والوجود هو الّذي يقبل التشكيك، والماهية دائماً

مسلك الفلاسفة، فمن اراد الاطلاع على تلك المحتملات فعليه بمراجعة كتابه المثل الاعلىٰ.

وابداً لازمة لحدّها واجزائها فلاتقبل التشكيك، بخلاف الوجود فإنه المعنى المعرب الّذي يتزايد ويتضاعف ويقلّ ويكثر، وهو الّذي تدور عليه رحىٰ الوحدة في الموجودات.

فقد عدَّ بعض الحكماء هذه الوجوه ادلّة مستقلّة في إثبات المطلوب، ولكنها الى الثمرات والنتائج اقرب منها إلى الادلّة، وإلاّ لكانت بعض الوجوه المذكورة الى المصادرة أقرب منها الى المطلوب.

واعلم ان بالوجود يتم الحمل بين الكائنات من واجب وممكن، وإلاّ لكان حمل شيء على شيء من حمل المباين على المباين، وعلى الوجود قام التوحيد في مقام ذاته وصفاته وافعاله، وإلاّ لكانت ـ والعياذ بالله ـ صفاته متعددة ومتباينة، وهكذا صفاته مع ذاته أيضاً، وهكذا هي مع الصفات الفعلية ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

وبالوجود تم نظام الكائنات، واتصلت المخلوقات، إذ لو لم يكن هناك اشتراك في اصل الوجود بين الواجب والممكن لحصل التباين بين العلّة الأولى وهو الله تعالى والمعلولات، ولازمه ان لايؤثر الله تعالى في الممكنات، إذ لاتاثير للمباين في المباين(١).

وإن ماقلناه من الثبوت والتقرر والعينيه للوجود، لايلزم منه أن تكون مراتبه وأفراده غنية عن جميع الحيثيات، كيف؟! وماعدا

(١) المراد من الإشتراك هو الاشتراك في اصل الوجود في مقابل العدم لا الاشتراك ببعض المعاني المردودة عقلاً وشرعاً.

الله سبحانه محتاج الى الجهات التقييدية والتعليلة، فيحتاج كلّ كائن الى حيثية تقييدية، بتلك الحيثية يمتاز كائن عن كائن وموجود عن آخر، فإنّه لولا الحيثيات التقييدية لبطلت الكائنات ولم تتحقق الموجودات، ويحتاج كلّ كائن وموجود الى حيثية تعليلية، وهي جهة تعلّق العلّة بذلك الموجود المعلول.

وبالجملة: الكائن لايتحقق إلاّ بتحقق جهة تقييدية بها يمتاز عن كلّ كائن، وبجهة وحيثية تعليلية من ناحية تعلّق العلّة بذلك الشيء(١).

(١) كلّ ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، والمراد هو التعدد بحسب المفهوم، وإلاّ فمرتبة الشيء عين الشيء، وحمل الوجود على الماهية، وكون الشيء قد تحقق بمرتبة خاصة في عالم الإمكان الّذي واقعه الّلااقتضاء، فانه محتاج الى حيثية تقييدية، لانه مالم يُضم الوجود الى الماهية لايصح حمل موجود عليها بما هي هي.

بمعنى أن الوجود الإمكاني، لما كان عين التعلق بالوجود المستقل، فهو كما يحتاج الى حيثية تعليلية بها يخرج من كتم العدم، يحتاج الى حيثية تقييدية بها يمتاز عن بقية الوجودات الامكانية، ليكون كوناً خاصاً يمتاز عن بقية الكائنات.

فإن الوجود في الماهيات الإمكانية حيثية تقييدية، وواسطة في العروض بالنسبة الى الماهيات، على ماعليه المشهور من أصالة الوجود، ولكن حمل الوجود على الوجودات الامكانية لايحتاج إلى حيثية تقييدية، وإن احتاجت الوجودات الامكانية الى حيثية تعليلية.

وبالجملة: حمل الوجود على الماهيات الإمكانية محتاج الى حيثيتين

تقيديه وتعليلية، إحداهما هي ضم الوجود إلى هذه الماهية، وثانيتهما العلة المعطية للوجود وهي الحيثية التعليلية.

وامّا بالنسبة الى الحق تعالى، فليس هناك من حيثية تقييدية ولا تعليلية؛ لان ذاته تعالى بذاته فلاحيثية تقييدية، أي انه وجود بلا حيثية تقييدية، كما وانه لذاته فليس له حيثية تعليلية.

وامّا الحيثية الإطلاقية فإنها تؤكد الموضوع فقط، نحو الإنسان من حيث هو إنسان حيوان ناطق، ومن أراد تفصيل الأمر في الحيثيات فعليه بمراجعة شرح الأملي للمنظومة ج١ ص٤٢٤.

وهناك بعض الادلة الأخرى على أصالة الوجود، منها: أن الوجود الخارجي يختلف عن الوجود الذهني، ولكن الماهية هي هي في العالمين الخارجي والذهني، فلو كانت الآثار لها لكانت تابعة لها في العالمين، والحال انّا نرى بالوجدان عدم ترتب آثار الخارج على الماهية الحاصلة في الذهن.

ومنها: أنه لو كانت الماهية هي الاصيلة لكانت الماهية، التي هي علّة مقدمة على الماهية التي هي معلول، في حين أنه لاتشكيك في الماهيات، فإذن التقدم والتاخر في باب العلل والمعلولات يرجع إلى الوجود.

نعم هذا الدليل إلزامي يلزم القائلين بأصالة الماهية وعدم التشكيك فيها، وإلاّ فلو التزم القائل باصالة الماهية بلزوم التشكيك فيها، لما صح الإستدلال بهذا الدليل.

ومنها: أن الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي، باتفاق من القائلين باصالة الوجود والماهية، فإذن ماهو الذي يكون مخرجاً لها من كتم العدم؟ ومعلوم أن مابه الخروج من كتم العدم هو الاصيل.

ومنها: أنه لو لم يكن الوجود اصيلاً لما حصلت وحدة في العالم اصلاً بين شيئين، والحال الوحدة حاصلة كقولنا: الإنسان عالم أو شاعر؛ لان الماهيات مثار الكثرة والإختلاف، فلايمكن ان تحصل بواسطتها الوحدة في العالم الربوبي بين الذات والصفات، ولا وحدة افعاله تعالى.

ولكن في الختام اقول عوداً على بدء: ان بحث اصالة الوجود بعد كون الوجود بفطرة العقل هو الطارد للعدم، وأن الماهيات هي نفس الوجود بلحاظ التحققات الخاصة في عالم الإمكان، مما لاينبغي أن يعظم ويفرض من أُسس المباحث الفلسفية، ولذا لم يتعرض له قدماء الفلاسفة.

وأما التفسير المشهور فإنه لايناسب مقام الحكمة ومقام الفلاسفة، ومن عنّون هذا البحث في القرون الأخيرة اراد منه بعض المحتملات التي تقدم ذكرها، ولو تنزلنا وسلّمنا وجود هكذا بحث، فإن المتامل في أدلة الطرفين سيجدها في الغالب اما إلزامات تلزم الخصم على فرض دون فرض، كبعض أدلة القائلين باصالة الوجود، بناءً على القول باصالة الماهية وعدم التشكيك فيها، وبعضها تشبه المصادرات أو دعوى البداهة.

* * *

واحتج القائلون باصالة الماهية بادلة عمدتها أمران:

الأول: ان الوجود لو كان أمراً محققاً في الاعيان لاحتاج الى وجود، وهكذا الوجود الثاني والثالث فيلزم التسلسل.

الثاني: ان نسبة المحمول الى الموضوع من مراتب الوجود، فوجود المعنى الحرفي من مراتب الوجود ايضاً، ويلزم من ذلك ان يصبح لوجود النسبة وجود آخر، ومن الواضح ان لاوجود للنسبة والحرف بوجود آخر، وإلاّ لزم التسلسل كالوجه الأوّل.

والجواب: امّا اولاً فإن الادلة النقضية لاتثبت المطلوب، وإن منعت على المستدل مطلوبه.

وثانياً: ان الوجود ليس له وجود آخر ليتسلسل، بل الوجود موجود بنفسه.

وامّا عن الثاني، فلأن وجود النسبة موجود بنفسه لا بوجود آخر، والوجود نحوان: نحو منه هو عين الربط ولايحتاج الى انتساب؛ لأنه عين النسبة والإضافة، ووجود يحتاج الى ربط وهو وجود المعاني الإسمية، فإنها لها الربط والحروف بها الربط، وكلّ منهما وجود لايحتاج الى وجود.

* * *

المبحث الثالث

الوجود مشترك معنوي

كلّ أحد إذا أطلق لفظاً أو سمِعه، فأما أن يُفهم منه معنىً واحداً، كما يُفهم من معنى الإنسان مثلاً معنى واحداً، أو يُفهم منه معان متعددة؛ كما يُفهم من لفظ عين، ويُعبَّر عن الأول مشتركاً معنَوياً، وعن الثاني مشتركاً لفظياً.

وليُعلم أن هذه المسألة من المسائل الحكمية التي تبتني عليها عدّة من المسائل الحكمية الأخر. فنقول: إنَّ الوجود والثابت هل يَفهم منه الإنسان معان متعددة كما إدّعاه بعض الفلاسفة من المشائين، أو معنىً واحداً كما قاله فلاسفة الاشراق؟.

أقول: إن من الواضح صحة قول الإشراقيين لوجوه:

أوّلاً: إن من الواضح أن المفهوم الواحد لايُنتزع من حقائق متعددة متباينة بما هي متباينة، ولذا يتعيّن عليهم أن يعتقدوا أن مفهوم الوجود ليس مفهوماً واحداً، بل هو مفاهيم متعددة؛

كمفهوم العين حينما يأتي في الذهن، ومما يُقرّب أنه مفهوم واحد يُنتزع من مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك:

إن مفهوم الوجود لايزول إذا زالت الخصوصية، والتشخص المعيّن، كذهاب خصوصية الجوهرية أو العرضية، فإذا قلنا: إنّ العالَم يحتاج الى مؤثّر موجود، ثمّ جزمنا بوجود المؤثّر، وبعد ذلك حصل الشك في أنه واجب أو ممكن، فإنه إذا اعتقد الشخص بأنه ممكن، ثم زال ذلك الإعتقاد، وجزم الإنسان بأنه واجب، فقد زال اعتقاد الإمكان ولم يزل الإعتقاد بوجوده، ولو لم يكن مشتركاً معنوياً لارتفع أصل الإعتقاد بكونه موجوداً.

ثانياً: إن معنى العدم معنى بسيطاً لاتركيب فيه أصلاً، وإذا كان أحد النقيضين بسيطاً كان معنى مايناقضه بسيطاً أيضاً، فيجب أن يكون معنى الوجود بسيطاً؛ فإن نقيض الواحد واحد، وإلاّ لارتفع النقيضان.

ولو كان مركباً لكانت حقيقة الوجود مركبة، ممايلزمها طرد العدم ومن نفس العدم؛ لأنه بحسب الواقع أما الوجود أو العدم، ومن الواضح أن الشيء لايتركب من نفسه ومن نقيضه، فإذن الوجود معنى واحد وليس متعدداً ولا مركباً.

ثالثاً: ان من الواضحات صحة تقسيم الوجود إلى: وجود من قِبل نفسه لم يكتسب الوجود من غيره، ويُعبَّر عنه بالواجب لذاته، وإلى: وجود من قِبل غيره، ويُعبَّر عنه بالوجود الممكن، وصحة التقسيم تشهد بوجود المقسم في أقسامه.

وعليه فالوجود معنى واحد ينقسم الى أقسام ومراتب لا الى معانٍ متعددة، ولو كان للوجود معانٍ متعددة لماصح تقسيمه الى وجود الواجب والممكن، للزوم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

رابعاً: ان مشاركة العلّة للمعلول والمجانسة في مابينهما في جميع الكائنات تقضي بوحدة المفهوم والحقيقة، ومما يدلّ على ذلك انه لو كان بينهما تمام الإنفصال والإنقطاع لما حصل التاثير من العلّة في المعلول، ولو حصل التاثير مع كمال الانقطاع وسلب الربط، لحصل تاثير كلّ شيء في كلّ شيء، فمثلاً لأثّر الماء والحرارة والرطوبة، فإن برهان مشاركة العلّة للمعلول وارتباطهما يلزم منه أن يكون وجود الممكن من سنخ وجود الواجب، ولو اتفقت المباينة بينهما لبطل التاثير، ولانقطعت سلسلة الاتصال بين الواجب والممكن، وحصل التعطيل والإلحاد.

فحذراً من هذا المحذور والإلتزام بالباطل يجب أن يُستفاد بدليل (الإن) أن وجود الواجب ووجود الممكن من معنىً وحداني لاتعدد فيه ولاتركيب، وهو حقيقة الوجود البسيطة.

وحيث أن الكائنات براً وبحراً، جبلاً وسهلاً، ارضاً وسماءً، مَلَكاً وحيواناً هي آية الحق وعلامته، فإذا فُرض فيها الكثرة والتعدد فكيف يصحّ أن تحكي الذات الواحدة والصفات المتحدة، ولايحكي الواحد إلاّ الواحد والكثرة لاتحكي الوحدة.

وسياتي في الدروس الآتية إن شاء الله تعالى: ان المشاركة بين

الواجب والممكن في الوجود لاتستدعي تشبيه الممكن بالواجب، ولكن حذراً من الإشتراك بين العلّة والمعلول والسنخية بينهما، فرّ أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسن البصري، وجماعة إلى الاشتراك اللّفظي ليُصبح الوجود حقائق متعددة.

فنقول لهم: إن السنخية المرادة هي سنخية الشيء والفيء والظل لذيه، وإن كان تعلّق المعنى الحرفي بالمعنىٰ الإسمي من شرائط العلّة والمعلول، وإلاّ لزم تعطيل العالَم عن المُوجِد والنور الحقيقي الذي للعقول والنفوس والعناصر والعياذ بالله، لأنّا إذا قلنا: أنه تعالى موجود نفهم منه ذلك المعنىٰ الواحد في جميع المصاديق وإن اختلفت تلك المصاديق شدّةً وضعفاً، وإلاّ لفهم نقيض هذا المفهوم وهو مفهوم العدم، وكان الواجب ـ والعياذ بالله ـ مصداقه وإن لم نفهم من لفظ الوجود، والعالِم، والقادر، والمريد، والسميع، والبصير شيئاً فقد عطّلنا العقول عن الإدراك، وسقطت الكتب السماوية والآيات القرآنية من ذكر اسمائه الحسنى وصفاته العليا، وهكذا كافة الأذكار والأوراد وكانت مجرد كلام لامعنى له(١).

---

(١) اقول: إن ممالاريب فيه ان مفهوم الوجود مفهوم واحد لاتعدد فيه، وذلك حينما يكون بإزاء مفهوم العدم، لان التحقّق في مقابل اللاتحققّ، والشيئية في مقابل اللاشيئية من المفاهيم التي لاتعدد فيها، ولا اعتقد ان هناك أحد من المشائين يعتقد ان مفهوم الوجود بإزاء العدم من المفاهيم المتعددة، لان طرد العدم بما هو لايُعقل تعدده بحسب المفهوم.

وليس هذا من قبيل العين بإزاء مصاديقها المتباينة، فهذا أمر بديهي لايكون محلاً للنزاع وإنّما النزاع في المرتبة الثانية، وهي: هل ان هذا المفهوم الواحد المصدري الذي يحكي التحقّق والثبوت والتقرر المقابل لعدم التحقق والثبوت والتقرر قادر ان يُثبت ان مايطابقه ليس إلاّ حقيقة واحدة مشككة ذو مراتب تختلف بالشدّة والضعف، أو ان هذا المفهوم الواحد ليس له من القدرة سوى أن يحكي طرد العدم في مقابل العدم.

وبالجملة: كون حقيقة الوجود، والشيئية، والتقرر، والثبوت، وطرد العدم حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب أمر وراء أصل المرحلة الاولى، فلاتكون المرحلة الأولى التي هي من البديهيات مثبتة لكون الحقيقة الوجودية واحدة ولانافية لها ايضاً، بل يحتاج الأمر في المرحلة الثانية إلى دليل خاص من وجدان او برهان، او يدعى بأن بعض الأدلة الشرعية تدل على وحدة الوجود نصاً او ظهوراً، كما استفاد ذلك بعض من كلام إمام الموحدين عليّ عليه أفضل الصلاة والسلام، حينما قال:

(توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزله) بمعنى: أن الوجود حقيقة واحدة، لكن الحق تعالى موصوف بالإستقلال والممكنات بالربط والتبعية، وكذا الحق بالأحدية والممكنات بالحدّية والقصور، وايضاً الحق بعدم المسبوقية بالغير والعلّة والممكنات بالمسبوقية بهما.

فإن رجع النزاع إلى انّ مفهوم الوجود الّذي هو بازاء العدم مفهوم واحد أو متعدد، كان الحق مع الإشراقيين؛ لأن كون هذا المفهوم مفهوماً واحداً لاتعدد فيه من البديهيات الأوّلية، ولكن لااظن ان بعض المشائين يقول بالتعدد في هذه المرحلة، وإن كان النزاع في كون هذا المفهوم الواحد

يكفي لإثبات وحدة الوجود.

وكون الأعيان الخارجية مصاديق حقيقة واحدة، مقولة بالتشكيك بكلّ مالها من التقرر الوجوبي والإمكاني، ففيه تأمل وكون الوجود الإمكاني عين الربط والتعلّق بالوجود المستقل لا إنه مرتبط به، وإن المعلول عين التبعية للعلّة لايكون أيضاً دليلاً على وحدة الوجود، ولا على عدم الوحدة أيضاً فنبقى، والأدلة النقلية إن تم ظهورها أو كانت نصاً في المقام، ولم تعارض بما ينافيها من الأدلة النقلية الأُخرى.

ولعلّ الإقرار بالعجز، والإعتراف بأن الوجود الإنساني قاصر عن معرفة الحقيقة الوجودية، وان النظر في أدلة الطرفين بجعلها من الأدلة الاستحسانية لإثبات وحدة الوجود أو عدمها أولى في المقام، وأين هذه الأدلة التي أُقيمت على وحدة الوجود أو على عدمها من البراهين المحكمة الحكمية التي أُقيمت على وجود الصانع وتوحيده، وكون المعلول محتاجاً الى علّة وما شاكلها من الأدلة الأُخرىٰ.

وبناء على ماتقدم من التفصيل في المرحلتين الأُولىٰ والثانية، فلا تتوجه اشكالات القائلين بوحدة الوجود على بعض المشائين، من أن مفهوماً واحداً كيف يُنتزع من حقائق متعددة؛ لان المفهوم الواحد هو في المرحلة الأُولى، وهذا مقام لايُنازع فيه المشائون، كما وأن المفهوم الذي لايتبدل إذا تبدلت الخصوصيات هو مفهوم الوجود بإزاء العدم، وهذا مما لاريب في أيضاً.

ويجري النقاش أيضاً بالنسبة الى بقية الأدلة، وتفصيل هذا البحث يأتي إن شاء الله تعالى في شرح شرح المنظومة للمحق السبزواري.

تتمة

ظهر مما سبق: أن نفسية الوجود هي طرد العدم وسلبه، وان بعض المشائين زعم أن الوجود حقائق ومعان متعددة، وان لفظ الوجود كلفظ العين، فما نعرفه من معنى الوجود ليس إلاّ عنواناً لتلك الحقائق فيشبه المقام معنى الشيء والممكن، فإن اطلاقهما على الجوهر والعرض وعلى كلّ موجود امكاني ليس كإطلاق معنى الإنسان على أفراده، وإنما هو اطلاق عارض في الذهن على معروض في الخارج.

فإذن وجود الإنسان لايشبه وجود الحيوان، ووجود الحيوان لايشبه وجود الجسم، ووجوده لايشبه وجود النفوس والعقول، وكلّها لايشبه وجود الواجب تعالىٰ.

امّا مذهب الإشراقيين: فقد عرفته؛ وهو أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، فإن لهم دعويين.

الأولى: أن الوجود حقيقة واحدة، والثانية: أن حقيقته ذات تشكيك.

امّا برهانهم على الدعوى الأولى: فحكم العقل من أن معنى واحداً كيف يُنتزع من معان متعددة، في حين أنّا نرى بالوجدان أن حقيقة الوجود تُنتزع من كلّ موجود عيني، كما يُنتزع مفهوم الإنسان من أفراده، كزيد، وعمرو، وهند لا كزيد، والفرس.

ونزيدك برهاناً في تسجيل الإشكال عليهم: أن هذا المفهوم الحاصل في الذهن لو طابق جميع الموجودات لكان الواحد في ظرف وحدته كثيراً متعدداً؛ فإن الواحد ينطبق على كثيرين كالكلّي والجزئيات، لا أن الكلّي يكون عين المتعددات والجزئيات بما لها من الخصوصيات والمفردات.

وأمّا برهانهم على الدعوى الثانية وهي: أن طبيعة الوجود مشككة، هو مانراه مشاهداً وجداناً من أن الوجودات في سلب العدم وطرده مختلفة، فترى الإنسان التام الجوارح غير الإنسان الناقص، والإنسان غير الحيوان والحيوان غير التراب، فالوجود نور حقيقي يطرد العدم يشبه النور الحسي في تعدد مراتبه من قوّة الضوء وضعفه، ومراتب كثيرة متوسطة بين الواجب والهيولى.

ويُعلم أن اختلاف مراتب الوجود في الشدّة والضعف، والكمال والنقص، والسبق واللّحوق بنفسه، فهو متقدم بنفسه ومتأخر بنفسه أيضاً، وهو كامل بنفسه وناقص بنفسه كذلك، وهكذا قويّ بنفسه وضعيف بنفسه، فللوجود وحدة يُعبِّر عنها الحكيم بالوحدة النورية.

اذن الوجود هو النور الحقيقي، وبه تُرفع الظلمات والاعدام، وليست وحدة الوجود وحدة من نسخ وحدات الماهيات، فإن للماهية وحدات مختلفة، منها وحدة جنسية كوحدة الحيوان، ومنها وحدة فصلية كوحدة الناطق، ومنها وحدة نوعية كوحدة الإنسان، ومنها وحدة عرضية كوحدة الضاحك والماشي للإنسان.

وليس الوجود مركباً من وجود وغيره، فالوجود الضعيف ليس مركباً من نفسه ومن عدم المرتبة الشديدة، ولا الشديد مركب من نور وشدّة، وهي عدم المرتبة الضعيفة، وعليه فالوجود بنفسه شديد، وبنفسه ضعيف، وبنفسه متقدم، وبنفسه متأخر، ومابه الامتياز في الوجود عين مابه الاشتراك، كالنور الحسّي يمتاز القوي منه بالنور ويشترك بالنور أيضاً.

ولمّا كان الوجود هذه فطرته وحقيقته، وكانت الماهيات حدوداً تلزم مراتب الوجود، كان الوجود مشككاً والماهية لاتقبل التشكيك؛ لأن الحدّ إذا خرج الى حدٍ آخر خرج من ماهية الى ماهية أخرى.

«تنبيه»

قد يرتسم في الذهن أن الوجود إذا كان حقيقة واحدة مختلفة المراتب تقع المشابهة بين وجود الواجب وبين سائر الموجودات، ولكن التأمل الصحيح يشهد بعدم صحة هذا الخطور الذهني؛ فإن المشابهة والمثلية تستدعي الإتفاق في الحدود والطبيعة بين شيئين، كسوادين وبياضين فيتفقان في طبيعة السواد والبياض، ويختلفان في الفرد والوجود، لاطبيعة له ولا ماهية لتحصل المشابهة والمماثلة.

فإذن لاتصحّ المشابهة في الوجود وتصح المشاركة، ولانعني بالمشاركة، مايفهمه الناس كمشاركة الضوء للسراج، وعليه فيبطل

شيئان: أحدهما المشابهة، والأخرى المشاركة بالمعنى المتعارف بين الناس.

فلنا دعوى معنى آخر نقرّ به ببعض التعبيرات والتقريبات، وهي وإن وافقت مرادنا من جهة، لكن تخالف المراد من جهات، وهي التعبير عن المقصود بالمشاركة؛ أي بمشاركة الظّل لذيه، وتوضيح المراد:

أن طرد العدم معنى واحد وليس معانٍ متعددة، وصدق هذا التعبير على وجود الممكن والواجب ضروري، ودفعاً للتأثير بلامشاركة نقول: الوجود الإمكاني يطرد العدم، فيشارك الواجب في هذا الأمر لا انه شبيهه أو شريكه في وجوده، فالحطب المحترق مثال النار لا مثيلها وآيتها لاشبيهها، وفرق واضح بين المثال والمثيل، وبين الشركة في أصل طرد العدم؛ لتحقق عنوان لايصدق سلب الربط، وبين كون الممكن شبيهاً بالواجب، فلاتشبيه بين ماذاته التقوّم بالحدود، وبين ماذاته آبية عن عروض الحدّ.

وإجمالاً نقول: المراد هي الشركة المحضة، وهي أن لايكون سلب الربط ليلزم تعطيل الواجب عن الإيجاد، لا أن الشركة حقيقية أو المشابهة تامة، وهذه الشركة التي عبرنا عنها بالظّل للشخص تخالف مقامنا من جهات عديدة؛ فإنها تستدعي الإنعكاس في الشيء وحكاية للصورة، وان الجميع من سنخ الامكان.

فإذن المراد من التمثيل فقط أن لايكون بينهما سلب الربط.

ويتضح لك أيضاً أن وجود الممكن واطلاق الوجود عليه من جهة الخلق والمثال، لا أنه الوجود حقيقة، والوجود ليس إلاّ وجوداً واحداً حقيقياً هو الله تعالى، وهذه الوجودات روابط محضة لا إنها أشياء ترتبط به تعالى، فإنها لاحقيقة لها إلاّ باظهارها منه وقيامه عليها قيام ايجاد وتكوين، فهي لمعاته واشراقاته، فنفسيتها متقومة به سبحانه، لا أنها مضافة ومنسوبة اليه تعالى.

ويقصدون بالربط والمشاركة كونها مثاله لامثيله، وهو ما لوّحنا به من كونها صرف روابط ومعان حرفية.

* * *

المبحث الرابع
زيادة الوجود على الماهية

أن الماهية مع الوجود شيئان متغايران في الذهن، فقد يتصور الإنسان الماهية غافلاً عن الوجود، وقد ينعكس الأمر فيتصور الوجود غافلاً عن الماهية، وإذا تحقق أحدهما في الذهن دون الآخر، ولو بحسب التعمل الذهني، وهو عدم الإعتبار للوجود الذهني، إذا لوحظت الماهية لا إعتبار العدم فلابد من تغايرهما وتعددهما.

وهنا برهانان آخران يشبهان البراهين الأصولية:

أحدهما: أنه تقول لاشيء من الماهية في مقام التصوّر بوجود ولاشيء من الوجود بماهية، فيصح سلب أحدهما عن الآخر.

ثانيهما: أن حمل الماهية وأجزائها ذاتي لها، بخلاف حمل الوجود على الماهية، فإنه محتاج الى الوسط والدليل(١).

---

(١) وهو الأوسط في الأقيسة؛ لان الوسط هو السبب لثبوت الاكبر للأصغر، فيكون عليه قِوام الدليل، فمثلاً يُقال: العالَم حادث، فنقول: لِمَ

أمّا في الخارج والعين، فنفس الماهية نفس تحقق الوجود فهي متحققة بتحققه، فالوجود متحقق بنفسه والماهية متحققة بتوسطه(١).

قد ينسبق الى الذهن بدواً: ان وساطة العروض للماهية بسبب الوجود، نظير الأمور الخارجية في توسيط بعضها لبعض، ففي بعضها يحتاج المقام لأمرٍ ثالث كحركة زيد بتوسط حركة السفينة، وأخرى يحتاج الى وجود رابط كقولنا: الجسم ابيض، فإن حمل ابيض على الجسم يحتاج لنسبة وربط أو امر خارج يربط شيئين لم يكن بينهما ربط، كالماء حار بتوسط الأمر الأجنبي وهو النار، لكن التامل الصحيح يقضي بان توسط الوجود في تحقق الماهية خارجاً ليس كما ذكرنا من الوساطة، بل مِن اكمل مراتب

ذا؟ فيقال: لانه متغيّر، فالتغير الّذي ياتي بعد كلمة (لانّه) كما قال الشيخ الرئيس: الوسط مايُقرن بقولنا (لانّه).

وامّا ذاتي الشيء كالحيوانية والناطقية للإنسان فإنها بيّنة الثبوت للإنسانية، لايصح سلبها عنه، فلايُقال: الإنسان ليس بإنسان، او الإنسان ليس بحيوان ناطق، فكما لايصح سلب الشيء عن نفسه لايصح سلب ذاتياته عنه، وهي أجناسه وفصوله.

(١) هذا بناء على اصالة الوجود في بابي الأصالة والجعل؛ اي ان الوجود هو الاصيل، والماهية امر اعتباري، يُنتزع من منشا انتزاعها وهو الوجود، وكذا في باب الجعل، بمعنى ان المجعول من قبل الحقّ تعالى هو الوجود الإمكاني، والماهية مجعولة بالتبع لجعل الوجود بالجعل البسيط.

الربط والإتحاد، فهي هو خارجاً وإن غايرته واقعاً ومفهوماً(١).

(١) الوجود زائد على الماهية في الذهن تصوراً بتحليل وتعمّل من العقل؛ لان في حاق الذهن ايضاً الوجود والماهية شيء واحد، فهما متحدان كما هما كذلك خارجاً؛ لأنه لولا تحقق الماهية بالوجود الذهني لما أمكن تصورها، فكونها وجودها بتبع الوجود بالجعل البسيط خارجاً وذهناً فبجعل الوجود بسيطاً بالذات يكون جعل الماهية بسيطة بالعرض، أي تكون الماهية متحققة بالتبع.

وهذا كلّه بناء على القول باصالة الوجود، فإذن ليس هنا واسطة ثبوتية بالنسبة الى الماهية، والواسطة العروضية المتحققة هي من أشدّ اقسام الوسائط العروضية خفاء.

* * *

المبحث الخامس
الوجود الذهني

اضطربت كلمات أهل الفن والصناعة في الوجود الذهني، فعن جماعة إنكاره بتاتاً، وقالوا: ليس هو إلاّ إضافة النفس نحو المعلوم، فلا وجود له، وعن آخرين: إنه شبح الموجودات وليس نفس ماهيات الأشياء تحضر في الذهن، وعن بعضهم أنّه: موجود حقيقي مظروف في الذهن.

وذهب أكثر الفلاسفة الى أن له وجوداً حقيقياً، قائماً بالنفس، طارداً للعدم، صادراً عن النفس صدور المعلول عن علّته، وهذا الوجود صرف صورة لا مادة لها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لايسعنا إنكار الوجود الذهني؛ لأنّا نتصور أشياء لاحقيقة لها خارجاً، كتصور الكلّي العقلي، ونتصور أيضاً الأمور المعدومة كبحر من زئبق، وأنياب أغوال، ونتصور أشياء محالة كاجتماع الضدّين والنقيضين، وان اجتماعهما محال خارجاً، وهذه ليس لها وجود إلاّ في الذهن.

ولا تتوهم أن الوجود الذهني لو كان له حقيقة لاجتمع الضدّان والنقيضان والمثلان في الذهن، وكانت النار محرقة للذهن، والماء مبرّداً له، والجبال الشامخه حاصلة فيه وهلّم جرا، فإن الأمر أوضح من هذه التشكيلات؛ لأن الوجود الذهني ليس له مادة لتردّ هذه الأمور، فإنه كما أشرنا إليه وجود صورة مجردة قائمه بالنفس قيام إيجاد وصدور، ومثل هذا الوجود ليس فيه تزاحم وتضادّ، أو تمانع وتناقض، ولاتترتب عليه آثار المراد من الإحراق والبرودة، والطول والتجسم الخارجي؛ فإن نشأة الذهن ليست كنشأة الخارج.

وأعلم: أن هذا الوجود وإن كان في الأذهان الساذجة أمّا لا وجود له وأمّا أن له وجوداً ضعيفاً جداً، ولكن لو تأملت بعين البصيرة لرأيته وجوداً حقيقياً وطارداً للعدم، بل ربما كان الوجود الذهني أوسع وأقوى وأشدّ من الوجود المادّي؛ فإن ذوي الهمم العالية والعقول الكاملة يعملون الأعمال الخارقة للعادة بنفس هممهم وتصوراتهم، لما أودع الله تعالى في نفوسهم تلك الإرادات والتصورات النفسية.

وكثيراً ماتقتل الواهمة وتنعش المتخيلة، وتبرىء الجسم الآمال الذهنية من قول طيّب أو رجاء نفسي.

وهذه التصورات للنفس معلولاتها ومعمولاتها تُنشِئُها النفس بتوسط الحواس الظاهرة كالسمع والبصر، أو الباطنة كالمتخيلة والواهمة.

ولايقصد أرباب الفن وأعلام الصناعة أن النفس موجود حقيقي، وهي التي أفاضت الصورة، فإن ذلك غير خفي على أمثالهم من ان المُوجِد والمكوّن للأشياء وجوداً وفعلاً وتصوراً ليس إلّا الله تعالى، والنفس مجاري تلك الصور ومحالّ مشيئة الله تعالى في فيضه كما سيأتي إن شاء الله نظيره في العقول والأفراد الكاملة، كالنبيّ وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام، في توسطهم للأشياء تشريعاً أو تشريعاً وتكويناً معاً.

فاتضح لك إذن: ان هذه الصور معانٍ حرفية للنفس، قائمة بها قيام الوجودات الإمكانية بالواجب تعالى، ووجودها في النفس عين ربطها، وهذا المعنى الحرفي والإشراق العلمي هو نفس العلم، لا أن الإشراق والإرائة عين المعلوم؛ لأن الأشياء معلومة بتوسط هذه الصور، فهي المعلوم بالذات والشيء معلوم بالعرض، وان النفس عين هذه الصور في مقام تنزّلها وظهورها.

فإذن الصور هي عقل، وعاقل ومعقول، وعلم، وعالم ومعلوم.

فالنفس واحدة، وبعين وحدتها لها مراتب كثيرة في مقام ظهورها وإشراقها، وهذه الإشراقات مقام تفصيل النفس، والنفس مقام جمع هذه الإشراقات وضمّها.

ومراد أكابر الفن وأساطين العلم من إتحاد العقل والعاقل والمعقول، هو مقام الوحدة في الكثرة والإجمال في التفصيل، ومقام الكثرة والتفصيل في جمع الوحدة والبساطة، وليس

غرضهم اتحاد العقل والمعقول مفهوماً وخارجاً، فإن ذلك لايُنسب لعاقل فضلاً عن أكابر المعقول.

وليُعلم أنّه لايسع أحد إنكار الوجود الذهني، كما لايسعه تحقق وجود مظروف في النفس وآخر قائم بها، فإنه ليس في النفس شيئان.

وأمّا القول بالشبح، فإن أرادوا أن الوجود الذهني ظل للوجود الخارجي فنعم الوفاق، وإن أرادوا أن مفهوم الشيء لايخطر في الذهن فبداهة العقل تكذّبه.

وهكذا ليُعلم أن من قال: أن الوجود الذهني شان من شؤون النفس ولمعانها فهو حق، ولايثبت القائلون بالوجود الذهني أكثر من هذا المقدار، فإن كان غرضهم أن الوجود الذهني معنى حرفي ووجود رابط للنفس، فهذا لاريب فيه، وإلاّ فهو ممنوع أشدَّ المنع لما أسلفناه من قصور النفس.

وان ذوي النفوس الكاملة بمجرد إرادتهم وتصوراتهم تتكون أشياء خارجية.

* * *

دفع شبهة مشهورة

قالوا: أن العلم من مقولة الكيف، وقالوا أيضاً: ان العلم عين المعلوم خارجاً، والمعلوم تارة يكون جوهراً، وأخرى كماً وكيفاً ووضعاً وجدة إلى آخر المقولات، فيلزم اندراج المقولات تحت الكيف وصيرورتها مصاديق مقولة الكيف.

ودفعها جماعة بانكار الوجود الذهني أصلاً، أو كونه شبح الخارج لانفس الجوهر وسائر المقولات، أو ينقلب الجوهر وسائر المقولات في الذهن كيفاً.

ولكن جميع الوجوه باطلة إذ الشيء يحضر بنفسه وماهيته في الذهن، وإنكار الوجود الذهني او كونه شبحاً أو انقلاب حقيقته لا وجه له؛ لأنه وجود حقيقي ولاتنقلب الماهية والمفهوم، والذي ينقلب هو الوجود.

فالحق في الجواب ما أسسه صدر المتألّهين وفصّله بعض المحققين، وبيانه:

أن الصور العلمية كيف بالذات وبالحمل الشايع الصناعي، والجوهر المعلوم كيف بالعرض وجوهر في الذهن وبالحمل الأولي الذاتي، وللعلم حيثية تعلّق الصورة مع ذيها، فالجوهر جوهر بالذات وهو كيف بالعرض ولا منافاة اذا اختلف الذاتي والشايع

الصناعي، وبالذات والعرض والمنافاة إنما تكون في الحمل الشايع، أما في الصورة الذهنية أو في الخارج.

هذا كلّه في الوجود الذهني، وإلّا فقد يكون العلم صرف حقيقة الوجود كالواجب تعالى، وجوهراً عقلياً كالعقول، فيخرج عن مقام التصورات، فافهم واغتنم فهو احرى بأن يُحتفظ به(١).

(١) قالوا: الماهيات تارة توجد بوجود خارجي فتكون أعياناً خارجية، وأخرى تُوجد بانفسها بوجود ذهني فتكون صوراً ذهنية ومعان حرفية تابعة للنفس.

ونُسب الى بعض كما ذكر الوالد(قده) إنكار الوجود الذهني، وان العلم إضافة بين النفس والمعلوم، ولكن رُدّ بالعلم بالمعدوم فإنه لايُعقل إضافة النفس للمعدوم، وكذا بعلم النفس بذاتها لعدم تحقق الاضافة في هذين المقامين.

وقالوا: ان سبب إنكار الوجود الذهني او القول بالشبح وعدم القول بحضور الأشياء بانفسها في الذهن، إنما كان حذراً من توجّه اشكالين أشار إليهما المحقق صاحب المنظومة السبزواري بقوله:

فجوهَر مَع عَرض كَيف اجتَمع   ام كيف تحت الكيف كلّ قَد وَقع

وتفصيل الأجوبة مذكور في الكتب المطولة، أعرضنا عن التفصيل ههنا تناسباً مع اختصار المتن وسنوضحها إن شاء الله تعالى في شرح المنظومة للمحقق السبزواري(قده).

وان من جملة الأدلة على الوجود الذهني، إن لم نقل أن الوجود الذهني من البديهيات هو ما قالوا: أنّا قد نحكم حكماً إيجابياً على مالا وجود له في الخارج كقولنا: بحر من زئبق بارد بالطبع، ومعلوم ان القضية

الموجبة تحتاج الى موضوع؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

ومنها: ان صرف الشيء جوهراً كان او عرضاً يمكن تصوره، كإدراكنا لمحض الانسانية او البياضية، بغض النظر عن كلّ اللّوازم والعوارض، ومن المعلوم أن الشيء بصرافته لم يوجد في الخارج؛ لأن الموجود في الخارج الشيء مع بعض القيود، إذن هو في موطن آخر وهو الذهن.

ومنها: أنّا قادرون ان نتصور بعض الأشياء بنعت الكلّية، كالحيوان الكلّي، ومن المعلوم أن الانسانية الكلّية الصادقه على زيد وعمرو وهند يُشار إليها ولو عقلاً، والإشارة إلى المعدوم المطلق محال، والإنسانية بنعت الكلّية لاتوجد في الخارج؛ لان الشيء مالم يتشخص لم يوجد، فإذن الإنسانية الكلّية في موطن آخر وهو الذهن.

واعلم أنه إذا قيل: أن الوجودالخارجي هو منشأ الآثار لا الوجود الذهني، فليس المُراد منه ان الوجود الذهني لا أثر له، بل المراد أن ماكان من شان الوجود الخارجي من الآثار لاتترتب على الوجود الذهني، وإلاّ فللوجود الذهني آثار كثيرة تترتب عليه.

وقالوا: أن قيام الصور الذهنية بالذهن قيام صدور لا حلول؛ بمعنى أن الذهن نسبته الى هذه الصور هل هو نسبة العلّة الى المعلول أو القابل الى المقبول، كالجسم القابل بالنسبه إلى البياض، فاختاروا العلّية والصدور لا القبول والحلول، اي ان النفس علّة لحدوث الصور باذن الله تعالى.

ولكن نُسب الى بعض المشائين انه يقولون: بان الصور حالة في النفس؛ لانهم يصرحون بان العلم هوالصورة الحاصلة من الشيء في الذهن، ولكن الانصاف قاض بأن أمثال هذه العبارات لا يمكن أن يُستفاد

منها، إن النفس قابل للصور لا فاعل.

والظاهر أن محل النزاع هي الصور الجزئيه الحسّية والخيالية لا الكلّيه المعقولة؛ لأن الظاهر من عبارات الحكماء أن الصور الكلّية تفاض من المبادىء العالية على النفس لمشاهدة أرباب الأنواع عن بُعد كما عليه الاشراقيون، أو للاتحاد مع العقل الفعّال كما عليه المشائون.

وقد ذهب أكثر الفلاسفة الى أن الماهيه تتحقق في الذهن والخارج بنفسها، بخلاف الوجود فان الخارجي منه يختلف عن الذهني.

وقالوا أيضاً: إن إطلاق الكون والتحقق على الماهية وصف بلحاظ حال المتعلق وهو الوجود بناءاً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

أقول: إن كون الماهية تتحقق بنفسها في عالمي الذهن والخارج، بعد كونها أمراً اعتبارياً منتزعاً مما بإزائها من الامر العيني فيه تأمل، إذ كيف يُعقل تحقق الأمر الاعتباري النفس الأمري بنفسه في العالمين الخارجي والذهني، في حين أن ما كان من الأمر الاعتباري تابعاً للوجود الخارجي لاينفك عنه، فلايُعقل مع كونه حدّاً واعتباراً قائماً بالوجود الخارجي أن يكون بنفسه حاصلاً في الذهن، بل لابد من القول بأن ماكان من الاعتبارات النفس الأمرية شأن من شؤون الوجود الخارجي تابعة له، وما كان منها من شأن الوجود الذهني هي تابعة له أيضاً لاتنفك عنه، وإنما يكون الوجود الذهني بما له من صفاء ونورانية التجرد على مراتبه حاكياً ومرآة لنفس الأمر والخارج.

فالوجودات الذهنية بماهياتها تحكي الوجودات الخارجية بماهياتها أيضاً، وعلى قدر قوّة النفس وسلامه الحواس يكون التطابق، والمرآتية لعالم الخارج بمراتبه الحسّية والخياليه والوهمية والعقليه.

هذا كلّه مماشاة مع القوم، وإلاّ فاقول: إن الوجود في عالم الإمكان والتقدير والحدود لابد وأن يتحقق بحصص وتعينات خاصة كلّ تعيّن متوقف على مرتبته، وأن كون كلّ وجود في عالم الامكان يتحقق بقدر وجودي خاص يمتاز به عن غيره، ليس شيئاً يزداد على اصل ذلك الوجود الامكاني، ليقع الترديد بأن الاصالة لايهما كما قالوا في بحث أصالة الوجود أو الماهية، فإن مابه الامتياز في عالم الوجود عين مابه الاشتراك.

فإذا اتضح هذا نقول:

كما انه ليس من المعقول أن يكون الوجود الخارجي ذهنياً، كذلك ليس من المعقول حصول ماهية الشيء الخارجي بنفسها لدى الذهن؛ لأن الماهيات هي المراتب الوجودية، ومرتبة الشيء عين الشيء لاتنفك عنه، وكما أن الوجود في عالم الذهن يختلف عن الوجود في عالم العين، كذلك المرتبة الوجودية الذهنية وهي الماهية للصورة الذهنية، تختلف عن المرتبة الوجودية العينية.

وبالجملة: الماهيات هي المراتب الوجودية في عالم الأمكان، وليست نفاد امر او مفهوماً من المفاهيم، وليس القول بعدم حضور ماهية الأشياء بانفسها في الذهن قولاً بالشبيه، بل من باب انكشاف وحضور عالم لدى عالم آخر بمرتبة من مراتبه الوجودية، فاذا قيل: الانسان حيوان ناطق، بناءً على أن الحيوانية الناطقية حقيقة الجنس والفصل القريبين لا أنهما من أخصّ اللّوازم، فانه يُراد بالحيوانية الناطقية مرتبة خاصة من الوجود في عالم الامكان لها في عالم التجرد والمثال، مرتبة من التحقق تحكيها بكلّ واقعها، كما وأن لعالم الامكان عند علّته ازلاً مرتبة هي واقع العالم الربوبي والقيومية الذاتية التي هي منشأ الفعل والظهور.

فاتضح أن مايحصل في الذهن وجود بمرتبة خاصة، يحكي الواقع العيني الخارجي، بل نفس الأمر، وتكون الحكاية والكشف على قدر قوة النفس وسلامة الحواسّ وقد تضعف النفس فيصل امرها إلى مرحلة الجهل المركّب، فكلّ ماهية لاتقبل إلاّ وجوداً واحداً، فلايُعقل تحققها بنفسها في عالم العين والذهن معاً، حتى ولو قلنا بمقالة المشهور، وقد نعبّر بان للشيء ظهورات في العوالم المختلفة، ظهور في عالم العقل، وظهور في عالم المثال، وظهور في عالم الحسّ والمادّة، ولكن ليس معنى هذا وحدة العوالم، وكون الشيء هو هو وبكلّ واقعه، وإلاّ للزم بعض المحاذير في العالم الربوبي والعلم الإلهي أزلاً وبعد خلق عالم الامكان.

وبالجملة: فمن المسلّم لدى الجميع أن الوجود الخارجي لايحصل بنفسه لدى الأذهان، وإذا امتنع كون الوجود الخارجي ذهنياً، امتنع حصول ماهيته بنفسها لدى الذهن ايضاً؛ لان الماهيات هي الحصص الوجودية، بل حتى ولو قلنا انها أمور اعتبارية وحدّ للوجود الإمكاني، فإن حدّ الشيء قائم به لاينفك عنه، نعم لعالم الذهن قابلية اشراق يحكي ويطابق العوالم الثلاث الحسّ والمثال والعقل، كما وأن حضور الأشياء والمعلولات عند علّتها أزلاً وبعد الخلق، ليس معناه حضور أشباحها هناك، وإن كان العلم أزلاً عين الذات فإن العلم بمنشا الشيء وعلّته علم بالمعلول، وليس هذا العلم حضور صورة من باب العلم الحصولي؛ لأن العلم بالصور قصور يحكي تاخر حضور المعلول.

ومن الجدير بالذكر ان يُقال: انه من البعيد جداً ان رجالاً قضوا حياتهم في البحوث الحكمية ان يقولوا: ان العلم هو محض الاضافة، ليرد عليهم ماتقدم من الإيرادات، بل لعل مرادهم من الإضافة اشراق النفس

وإيجادها للصور العلمية، طبقاً لما هو في نفس الامر والواقع، وإن كلّ علم لم يكن محض إضافة الى نفس الامر والواقع كان خيالاً ووهماً، ولذا قالوا: العلم إضافة الى المعلوم، وإلاّ لو لم يكن مضافاً وبإزاء نفس الأمر لم يكن علماً، وعلى هذا لم يكن مقصودهم إنكار الوجود الذهني بل إثباتاً له مقيّداً بمطابقة نفس الامر ليكون علماً لاجهلاً.

ولو رجع كلام بعض الحكماء الى إنكار هذه الصور الذهنية لكان انكاراً للبديهيات، ولكن التعابير ـ بالأخص الحكمية ـ لدقتها قد تعطي في بعض الاحيان ماليس مراداً، كما يُشاهد ذلك في مثل ماهو المراد من التشكيك أو الوحدة للوجود، وكون الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد.

بل أقول: من المستبعد جداً أن يذهب البعض الى التشكيك بمعنى السفسطة على مافُسرت به، الذي يأباه كلّ عقل سليم، لكن لمّا وقع الشك من بعض أهل التحقيق في قابليات انفسهم لاصابة الواقع ونفس الأمر في عالم الحسّ والمثال والعقل، لما ثبت من خطأ الحسّ في عشرات المصاديق، فضلاً عن الخطأ في عالمي المثال والعقل، ظن آخرون أنهم يُنكرون الحقيقة ويترددون في كلّ شيء حتى شك أنفسهم.

وإن كنت لا أُنكر أن في كلّ فن شذاذاً قد ينكرون أبده البديهيات لاعوجاج في السليقة، لكن مهما امكن حمل التعبيرات على المعاني المعقولة، كان أولىٰ من المبادرة الى النقد، إلاّ ان يكون باب الحمل على المعاني الصحيحة مسدوداً.

واعلم أن المراد من اتحاد العاقل والمعقول هو اتحاد العالم والمعلوم في المراحل الاربع، الحسّ والخيال والوهم والعقل، ولكن صدر المتألّهين جعل المراحل ثلاثاً؛ حيث ذهب الى ان التوهم هو العقل السافل.

ومن المعلوم أنه لايُراد من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد العاقل مع الامر المعقول الخارجي وهو المعلوم بالعرض.

وقبل الورود في البحث مقدمة نقول: ان في المقام اموراً مختلفة:

منها: وجود العاقل وماهيته.

ومنها: وجود المعقول بالذات وماهيته وهي الصورة الذهنية.

ومنها: وجود المعقول بالعرض وماهيته وهو الوجود الخارجي الذي حصلت صورته في الذهن.

ومنها: وجود المعلوم بالعرض.

ثم نتساءل فنقول: الاتحاد المقصود اثباته واقع بين اي من هذه الامور؟ لان المدرك والعالم سواء كان في مرتبة العقل أو الوهم أو الخيال أو الحس هو النفس الناطقة، ومن المعلوم أن النفس الناطقة لها ماهية ووجود وهي المعبّر عنها بالعاقل، وكذا المعقول بالذات وهي الصورة لها ماهية ووجود، كما وأن المعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي؛ لأن كلّ ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، وعندئذ نقول:

المراد من اتحاد العاقل والمعقول اتحاد وجود العاقل ـ وهي النفس ـ مع وجود المعقول بالذات ـ وهي الصورة الذهنية ـ؛ بمعنى أن تلك الصورة هي النفس وتجلّياتها.

ووجود المدرِك ـ بالكسر ـ متحد مع وجود المُدرَك بالذات، بنحو الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، فان الصور على اختلاف مراتبها الاربع وتكثّرها لكن النفس تعمّها جميعاً، فمع كلّ هذه التكثرات هناك وحدة تلحظ وهي وحدة النفس، وهذه هي الوحدة في الكثرة، كما وان التكثرات تتوحد في وحدة النفس، فالنفس مع كونها شيئاً واحداً ووجوداً

متشخصاً خاصاً، هي عقل ووهم وخيال وحسّ، وهناك براهين أُقيمت على اتحاد العاقل والمعقول، منها:

أنه بناء على كون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا لا انضمامياً، فالنفس في مرتبة العقل الهيولاني، وهو مرتبة محض القبول للادراك الذي هو قبل مرتبة العقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، تكون كالمادة بالنسبة الى الصور الذهنية، فتصبح النفس والصورة بناءاً على كون التركيب اتحادياً شيئاً واحداً؛ لأن هذا الإدراك هو النفس بمرتبة من مراتبها.

وهناك برهان آخر اشار إليه صدر المتألّهين من طريق التضايف، أعرضنا عن ذكره للإختصار.

وبالجملة: تكون النفس في كلّ مرتبة متحدة مع تلك المرتبة؛ أي النفس في كلّ مرتبة من المراتب الإدراكية الأربعة متحدة مع الصورة في تلك المرتبة.

* * *

المبحث السادس
المعقول الثانوي

اعلم أن عـــروض شيء لشيء، تارة: يكون العـــارض والمعروض في الخارج كسواد الجسم وهذا يُعبَّر عنه معقولاً اوّلياً؛ اي وقع في التعقّل الاولي، وأخرى: يكون العارض والمعروض والعروض في الذهن كعروض الذاتية والعرضية للكلّي في الذهن، وهذا يُسمى معقولاً ثانوياً عند أهل الميزان؛ لانه وقع في التعقّل ثانياً.

وثالثه: يكون المعروض في الخارج واتصافه بالإنسانية في الذهن، ويُعبَّر عن هذا الشق والشق الذي عليه اصطلاح المنطقيين معقولا ثانويا باصطلاح الفلاسفة؛ لان كلّ ماوقع في العقل ثانياً فهو ثانوي وإن تعددت صوره في الترتيب.

وقد توهم بعضهم ان المعقولات الثانوية مختصة بمصطلح علماء الميزان، وهو ماكان العارض والمعروض والعروض في الذهن، ولكن من المعلوم ان مصطلح الحكماء وهو الأعم مما

اصطلح عليه أهل الميزان، فإن ما كان المعروض في الخارج واتصافه بالعارض في الذهن فإنه أيضاً وقع في التعقّل ثانياً، وقد تعرّضوا في المقام لأمثلة: منها إتصاف الشيء الخاص بالشيئية العامة والماهية بالامكان في الخارج، ولكن العروض في الذهن ولأمر لايحاذيه شيء في الخارج والوجود العيني، لأن الامكان سلب الضرورتين، ولو كان عروض الامكان للماهية مثلاً يقع في الخارج بمعنى ماكان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه كالوجود الرابط، فان الخارج والعينية ظرف لنفسه لا لوجوده، وإلاّ للزم التسلسل إن كان وجوده في الخارج فانه يحتاج أيضاً الى عروض، وهكذا الكلام في الثاني والثالث.

وأمّا يستدعي الخلف اذ ما كان الخارج ظرفاً لنفسه صار الخارج ظرفاً لوجوده وهو خلف الفرض.

وأمّا يستدعي خلو الشيء عن المواد الثلاثة من الوجوب الغيري والامكان والامتناع، وكالابوة لزيد فإن العروض في العقل وإن كانت الابوة لزيد في الخارج، وأخرى يكون الشيء عارضاً ومعروضاً في العقل كالكلّية للماهية الذاتية والعرضية(١).

---

(١) توضيحاً للمطلب أقول: كلّ مالم يكن في التعقّل في المرحلة الأولى يقال له: معقول ثانوي، سواء كان في المرحلة الثانية أو الثالثة، وهكذا فإن النوعية وإن كانت تاتي في المرحلة الرابعة من التعقّل، ولكنها بحسب الاصطلاح يُقال لها معقول ثان، فالانسانية معقول اولي لانها أوّل ماتتصور، ثم تُعرض على الإنسانية الكلّية وهي المعقول الثانوي، ثم

الانسان الكلّي يُنسب الى افراده لنرى هل الإنسانية ذاتية للأفراد أم لا؟

فالذاتية معقول ثالث، ثم ننظر هل هذه الذاتية تمام الذات او جزء الذات، فنراها تمام الذات وهي النوعية وهو معقول رابع.

ثم إن كان عروض العارض على المعروض في الخارج، وكذا اتصاف المعروض بالعارض في الخارج، كاتصاف الجسم بالسواد فهو معقول أولي باصطلاح الفلاسفة والمناطقه معاً.

وإن كان عروض العارض على المعروض واتصاف المعروض بالعارض كلاهما في الذهن، كاتصاف الانسانية بالكلّية فهو المعقول الثاني المنطقي.

وإن كان عروض العارض على المعروض في الذهن، ولكن اتصاف العارض بالمعروض في الخارج، كاتصاف زيد بالابوة فإن هذا وما كان بحسب الاصطلاح معقولاً ثانياً منطقياً يُقال لهما معقول ثانوي فلسفي؛ لان المعقول الثاني الفلسفي أعم من المنطقي.

* * *

المبحث السابع
الأحكام السلبية للوجود

للوجود أحكام سلبية وهي أُمور:

احدها: أن الوجود ليس بجوهر؛ لأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، ومن الواضح أن الوجود ليس من سنخ الماهيات، ولابأس بشرح عباراتهم، وهي: (أن الجوهر ماهية إذا وجدت... الخ).

فإن غرضهم ليس من حيث الوجود، فإن الوجود لايكون من سنخ الماهيات أصلاً، وإنما غرضهم أن الماهية التي تحدّ الوجود الذهني والخارجي، فمعرفة كونه جوهراً أن يكون وجوده لا في موضوع وإنّما هو نفس الموضوع، وان احتاجت الماهية الى موضوع فعرض.

وبيان أوضح: أن الوجود الذهني ليس له حظ بأن يتصف بالجوهرية ولو بالعرض؛ لأن المنظور في الجواهر والاعراض أمّا موجود أو حيثية موجود خارجي، والوجود الذهني عنوان انتزاعي

لهذا الوجود، وليكن على ذكر منك، فإنه نافع في باب الوجود والجواهر والاعراض.

ثانيها: أن الوجود ليس بعرض؛ لأن العرض من سنخ الماهيات، وثانياً العرض يحتاج في تقوّمه إلى موضوع والوجود مقوّم الموضوع.

فاذا رأيتهم يقولون وجود جوهر أو عرض، فغرضهم أن الوجود يتصف بالجوهرية والعرضية بالتبع، والعرض لا بالأصالة لسراية أحكام أحد المتلازمين الى الآخر، وقد عرفت أنه أشدُّ أنحاء الملازمة، بل لايُقال أنه من باب اللازم؛ لأنه لا اثنينية في البين إلاّ بتحليل عقلي، فبالوجود تتحقق الماهية.

ثالثها: أن للوجود نقيضاً وهو العدم، وليس له ضدّ ولا ند؛ أمّا أنه لاضدّ له فلان الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب، ومن الواضح أن الوجود لايحتاج الى موضوع ولايدخل تحت جنس قريب أو بعيد.

وأمّا أنه لا مَثَلَ له، فلأن المثلين أمران اشتركا في الماهية ولوازمها، واختلفا في الفردية فقط، والوجود لاطبيعة له، فإذا فرضت شيئاً وكان متحققاً فليس إلاّ الوجود.

رابعها: أن الوجود لايكون جزء من غيره ولاغيره جزء منه، فان غيره ليس إلاّ العدم، ولايكون جزء من العدم، ولايكون العدم جزء منه؛ لأنه نقيضه وأحد النقيضين لايكون جزء من

حقيقة نقيضه(١).

---

(١) المراد من الأحكام السلبية بما يرجع الى سلب السلب، فالوجود بما هو ليس بجوهر ولاعرض لأنهما من شان الوجود الامكاني، والوجود بما هو وجود لم يتقيد بعالم الامكان والحاجة، وإن كانت الماهيات هي مراتب التعين في عالم الامكان والوجود بما هو هو حقيقة طرد العدم بما يعم الواجب والممكن.

فالوجود بلحاظ حصصه وتعيناته الخاصة في عالم الامكان هو جوهر او عرض، وبلحاظ مقابلته للعدم بدون هذه الملاحظة يُعبَّر عنه بالوجود، سواء كان واجباً أو ممكناً، وأما على المشهور: فالوجود قسيم الماهية والجوهرية والعرضية من شان الماهيات لا الوجود.

وبالجملة: إذا نظرنا إلى التحقق في مقابل اللاتحقق، قلنا الوجود بإزاء العدم، وإذا نظرنا الى المراتب الوجودية مستقلة كانت أو رابطةقلنا واجب أو ممكن، فتكون لانهاية التحقق هي المرتبة الإلهية، والتحققات الخاصة هي المراتب الإمكانية، وقيد الانسانية أو الحجرية من القيود البيانية الكاشفة عن مراتب التشخصات في عالم الامكان.

والوجود لاجنس له؛ لانه لايُتصور ماهو أعمّ منه حتى يكون جنساً له، وإذا لا جنس له لا فصل له ولا ماهية نوعية، فلايكون له مثل.

* * *

المبحث الثامن
تمايز الماهيات والوجود

تمايز شيء عن شيء آخر:

أمّا أن يكون بتمام ذاتيهما، كالاجناس العالية كالجوهر والعرض، والعرض الى كم وكيف، ووضع وفعل، وانفعال الى آخر المقولات.

وأمّا أن يكون بجزء الذات، كالإنسان والفرس فان تمايزهما بالفصل، فيختص كلّ واحد منهما بفصل يخصه.

وأمّا بمشخصات فردية التي يُعبِّر عنها الفيلسوف بالعوارض، وهذه العوارض للأنواع كالفصول للأجناس، فزيد متشخص بوجوده الخاص وبفصله المختص بذلك الفرد.

وأمّا بالنقص والكمال، كمراتب الوجود شدّة وضعفاً، وهذا يرجع للوجود بخلاف السوابق فإنها ترجع للماهية، وهذا التمايز سنخ آخر وراء تمايز الماهيات، فيتحد الوجود ويختلف بنفسه وذاته لابشيء آخر.

أمّا العدم من حيث كونه عدماً فلاتمييز فيه بتاتاً، وإنما ميزه

باعتبار الملكات وهي الوجودات، ولذا نقول عدم زيد، وعدم بكر وعدم العلّة، وعدم المعلول، فالاتصاف باعتبار اضافة العدم الى الوجود فيكون عَدَماً خاصاً.

وأما قولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، فغرضهم منه بنحو المسامحة في التعبير، وإلاّ فالعدم لايقتضي العلّية فضلاً عن اقتضائه عدم التأثير، وقد صرحوا أن العبارة تقريبية(١).

(١) قد علمت أن مفهوم الوجود بإزاء العدم مفهوم واحد لاتعدد فيه، وان الوجود باطلاق الكلمة شان الواجب تعالى شانه، لكن الوجود الرابط يطرد العدم على قدر الفيض، فهو ظهور العلّة وتجلّيها وحقيقة اسمائها الفعلية، فيكون حصصاً وتعيّنات خاصة، كلّ حصة مرتبة وجودية تطرد العدم على قدر سعة تحققها، فهي وجود انساني أو حجري أو غيرهما.

فكلّ مرتبة تمتاز عن الأخرى بقدرها الوجودي جوهراً كان أو عرضاً، فالوجود يتكثّر بحصصه وتعيناته الخاصة وهي الماهيات.

* * *

المبحث التاسع
امتناع إعادة المعدوم

وقع النزاع بين غالب المتكلّمين والحكماء في أن المعدوم هل يعاد بعينه وشخصه بعد عدمه أو لا يعاد أصلاً؟ الحكماء على الثاني، وأكثر المتكلّمين على الأوّل.

أمّا المتكلمون: فاستدلوا أن قدرة القادر المطلق لايمتنع عليها شيء، وأنه لادليل على الامتناع برهاناً ولا وجداناً، فإنه لو امتنع فأمّا لنفس ماهية الشيء، أو للوازمها الذاتية، أو لعارض مفارق لها:

أمّا لو كان للماهية أو للازمها، فيلزم عدم صحة الوجود أوّلاً، فيمتنع الابتداء كالاعادة، وأمّا لعارض مفارق فيرتفع العارض اذا أُريد الايجاد.

وأجاب الحكماء: بأن الامتناع للوجود لا للماهية ولا للوازمها.

أمّا استدلال الحكماء، فهو: أن كلّ شيء له وجود هو عين فعليته واشراقه على الماهية، وكلّ تجلّ وظهور لايكون عين الظهور الآخر ولاتجلّ ثان، فالماهية لاتقبل إلاّ وجوداً واحداً لا وجودين،

وإلاّ لاجتمع المثلان إذ سبحانه وتعالى كلّ يوم في شأن وهذا معنى أيام الله، فكلّ وجود لايقبل وجوداً آخر.

ولو تنزّلنا والتزمنا جدلاً للزم أن يتخلل العدم بين وجود الشيء وإعادة جميع المشخصات حتى الحركات الزمانية، والأدوار الفلكية، والمعدات جميعاً.

وحاصل المراد أن الوجود الواحد من حيث الاضافات والمعدات لايقبل إلاّ وجوداً واحداً، فإن لكلّ هوية وجوداً واحداً لايتثنى ولايتكرر وإلاّ كان غيره.

وأمّا مع اسقاط الاضافات فليس هو إلاّ أمراً واحداً بسيطاً، فافهم(١).

---

(١) كلّ شيء في ظرف وجوده، من المحال أن يصبح معدوماً، فهذا اذن ليس محلاً للنزاع، وأمّا مسالة المعاد الجسماني فهي خارجة تخصصاً عن محلّ البحث ايضاً، لان المعاد الجسماني عود هيئة بعد تفكك أجزاء، وليس من باب إعادة المعدوم، إن لم نقل أن هناك جوهرة أصلية هي محفوظة في العوالم الثلاث عالم الحسّ، والبرزخ، والقيامة تعيد الجسم كما هو باذن الله تعالى.

اضف إلى ذلك أن أصل مسالتنا وهي أن المعدوم لايُعاد، مسالة فرضية لانه لامعنى للعدم حتى تُفرض الاعادة، فقد طرد العدم بفعل الله تعالى واسمائه، فهو نور السماوات والارض، لايخلو شيء عن وجهه تعالى، فهو دائم الفيض والجود، وإن كان هو كلّ يوم في شأن، فهناك دثور هيئة لا دثور نور، مهما بلغ النور في ضعف الوجود والتعلق.

وأمّا ماورد من الفناء، فهو فناء بلحاظ مقطع من مقاطع مسيرة

الكمال، كما أشار إليها تعالى بقوله: ﴿كُلّ مَنْ عَلَيْها فان﴾الرحمن/٢٦، فإنه بلحاظ مرتبة من مراتب قافلة الوجود بعد طيها الى عالَم آخر، كما وان ماورد من الهلاك للأشياء إنما هو إشارة إلى واقع ذوات الممكنات، فـ ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾القصص/٨٨، واقع عالم الامكان بماضيه وحاله ومستقبله، وبكلّ عوالمه حسّاً ومثالاً وعقلاً، فالممكنات عين الهلاك والفناء، فالفناء والعدم الجامع يجتمع مع وجود الاشياء، وهو اللّيسية الذاتية لعالم الامكان.

ثم نقول: إن كان مراد المتكلّمين من جواز إعادة المعدوم، إعادة الأجزاء وإرجاع الهيئة الجسمانية بعد فنائها، فهو حق لاريب فيه ولكنه ليس محلاً للنزاع، وإلاّ لو كانت الوجودات الخاصة ممتنعة الوجود لما تحققت أوّل مرّة.

واستحالة اعاده المعدوم مع غض النظر عما قلنا من دوام الفيض وكون المسالة فرضية، يلزم منها كما قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وتقدم الشيء على نفسه بالزمان، وهو نظير تقدم الشيء على نفسه بالذات.

والشيخ الرئيس ادعى أن امتناع إعادة المعدوم بديهية لاتُقام عليها البراهين، ومايؤتي في المقام ليس إلاّ منبهاً لقضاء الفطرة ببطلان اعادة المعدوم، ومراد القائلين بعدم جواز إعادة المعدوم إعادته بجميع مشخصاته وعوارضه الوجودية والماهوية، فقالوا: لاتكرر في تجلّيه تعالى؛ أي لاتكرر في مخلوقية الشيء الواحد، فلا يتكرر فعل من أفعاله مرتين، فالامتناع من ناحيه الوجود لانه لاتكرر في الوجود، وليس الامتناع من ناحية الماهية ولوازمها.

وبالجملة: فاعدام الشيء محال، وعلى فرضه فاعادته محال، والقدرة الإلهية تتعلّق بالممكنات لا الممتنعات، فهو قصور القابل لا الفاعل.

المبحث العاشر
الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم

لايخفى عليك أن مفهوم الوجود عندهم: تارة محمولاً في جواب هل البسيطة، كالانسان موجود، ويُعبَّر عن هذا (وجوداً مطلقاً) وأخرى يقع محمولاً في جواب هل المركبة، كالانسان كاتب، ويُعبَّر عنه بـ (الوجود المقيّد) ويقابل الأول عدم مطلق، والآخر عدم مقيّد.

هذه القسمة في مفهومه وتجري في حقيقته أيضاً، فتارة يُعبَّر عن حقيقة الوجود (بالوجود المطلق) الّذي لاحدَّ له بتاتاً وهو وجود الحق تعالىٰ، وأُخرى مقيّداً وهو وجود الممكن، وكلّما قرب من حضرته اشتد نوره وقلّت اعدامه(١).

---

(١) مفهوم الوجود: أمّا مطلق أو مقيّد وكذا حقيقة الوجود، وأمّا العدم فإن مفهومه أيضاً أمّا مطلق أو مقيّد، ولكن لامعنى للقول: بأن حقيقة العدم أمّا مطلقة أو مقيّدة؛ لأنّ العدم لا حقيقة له.

وأن الظاهر من كلمات الحكماء: وأن حقيقة الوجود المطلقة هي حقيقة الوجود بما هي بإزاء الماهيات والعدم، والوجود المقيد هي المراتب الوجودية

في عالم الإمكان بما لها من الحدود والماهيات، نعم قد يُراد من حقيقة الوجود والوجود المطلق الوجود الذي لاحدّ له وهو وجود الحق تعالى، بالاخص على مايُناسب مسلك العرفاء.

* * *

دفع شبهة

قد يتخلل في الذهن أن شريك الباري عدم، والعدم كذلك عدم، فكيف صح أن يُخبر عنه؟.

ودفعها: أن الحمل على قسمين: حمل أوّلي ذاتي، وحمل شايع صناعي، فالأمور الممتنعة والعدمية لاشيء بالحمل الشايع خارجاً، ولكنها شيء بالحمل الأولي مفهوماً فهي في الذهن موجودة لأنها صورة ووجود ذهني لا في الخارج(١).

(١) تعنونت هذه الشبهة بشبهة المعدوم المطلق: وهو مالا وجود له خارجاً ولا ذهناً، فقالوا: لمّا كانت النفس من عالم التجرد فهي قادرة من تصور حتى عدم نفسها وكذا المعدوم المطلق، في حين أنّا نقول: المعدوم المطلق لايُخبر عنه، والحال ان هذا بنفسه إخبار عنه بعدم الإخبار عنه، ولمّا كان موضوع القضية الموجبة لابد وأن يكون متحققاً، وجب اذن تحقق المعدوم المطلق في محلّ حتى نتمكن من الإخبار عنه ولو بعدم الإخبار عنه، وكذا حينما نقول: شريك الباري ممتنع؛ فإنه يجب ان لايكون متحققاً في موطن، ولكن لايجابية القضية في المقام وجب تحققه في موطن من المواطن؛ لأن الإخبار عن شريك الباري بالامتناع يتوقف على تصوره، وإذا تحقق مثل شريك الباري والمعدوم المطلق ولو في الذهن كان ممكناً لاممتنعاً.

فنقول مقدمة للجواب: ان الحمل الذاتي هو حمل المفهوم على

المفهوم، أو اتحاد المحمول والموضوع مفهوماً، وأن تغايرا بالاجمال والتفصيل كالانسان حيوان ناطق، أو كان التغاير بالاعتبار كالانسان انسان، والحمل الشايع هو الاتحاد في الوجود والتغاير بحسب المفهوم.

فاذن حينما نقول: شريك الباري ممتنع، أو المعدوم المطلق لايُخبر عنه، ليس المراد حمل المحمول على مصاديق الموضوع لعدم مصاديق له، بل يكون الحكم على هذا الموضوع بمرآتيه الخارج على فرض وتقدير المصاديق، وشريك الباري بما هو صورة ذهنية ليس من الممتنعات، نعم بما هو سار في افراده ممتنع لامتناع افراده خارجاً، فليس الممتنع مفهوم شريك الباري، بل هو صورة ذهنية مخلوقة للباري.

فان العدم بالحمل الشايع وجود، وبالحمل الاولي عدم، فمفهوم شريك الباري مفهوم شريك الباري بالحمل الاولي، وهذا من البديهيات؛ لإن كلّ شيء هو هو لا يُسلب عن نفسه وجوداً خارجياً كان أو ذهنياً، فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال، وكذا مفهوم المعدوم المطلق مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الاولي، وهو وجود ذهني مخلوق للنفس بالحمل الشايع.

* * *

المبحث الحادي عشر
تقسيم الوجود

الوجود يقسّم بحسب مراتبه الى: وجود في نفسه بنفسه لنفسه وهو وجود الحق تعالى؛ فإنه في نفسه وجود لايتقوّم بوجود آخر وما اكتسب الوجود من غيره.

وإلى: وجود في نفسه لنفسه لابنفسه وهو الجوهر، فإنه وجود في نفسه ولايحتاج في تقوّم وجوده الى غيره، كزيد وعمرو لكنه بغيره.

وإلى: وجود في نفسه لكن نفس وجوده خارجاً عين وجوده لغيره، وتقوّمه بوجود آخر وهو وجود العرض كالسواد والبياض، فالعرض اذن في نفسه لغيره بغيره، ويقال في الاصطلاح للجوهر والعرض (الوجود المحمولي) ومعناه: أنه محمول في هل البسيطة، وبلسان أهل الأدب بمفاد كان التامة.

وإلى: وجود لا في نفسه بل نفسيته متقوّمة بالغير كالروابط، كمعنى (مِن) و(في) و(علىٰ) وسائر الحروف، فإن لها وجوداً خارجياً لكن لانفسية له، بل نفسيته التقوّم بالغير وحقيقة وجوده فناء وجوده في غيره، لايتبدل عن هذه الحال أصلاً، ويُعبَّر عن هذا

بـ (مفاد كـان الناقصة) بلسان الأدباء، وباصطلاح الفلاسفة المتحقق في هل المركبة، فهل البسيطة لاتُفيد إلاّ ثبوت الشيء، وهل المركبة تفيد ثبوت شيء لشيء، هذا في الوجود الخارجي وانحاء تقاسيمه.

وامّا الوجود الذهني فيقسم الى قسمين بحسب مراتبه:

قسم يُعبَّر عنه بـ (الوجود المستقل)، بأن ياتي في الذهن بصورة مستقلة، ويشمل جميع الموجودات ماعدا الوجود الرابط من وجود الحق والجوهر والوجود الرابطي وهو العرض، وعَبّروا عنه بالوجود الرابطي لأنه نعت للجوهر، فنسبوه إليه لأنه دائماً محتاج إليه مرتبط به منسوب اليه.

وقسم يُعبَّر عنه بـ (الوجود الآلي) ولايشمل سوى وجود الرابط، فالوجود الرابط ياتي في الذهن آلياً، وهذا الاختلاف يُلفت نظر الذكي الى أن اختلافها حسب اختلاف حدودها وماهياتها، كلّ على حسب شانه ومكانه اللائق به، لايتعدى نصيبه ولايفلت عن مقدوره، فسبحانه من قادر لم يتجاوز على أحد.

وامّا جميع الكائنات فنسبتها اليه تعالى نسبة الروابط، وحقيقة التقوّم به كما أسلفناه فلاتغفل. (١).

---

(١) الوجود: امّا واجب او ممكن، والمواد ثلاث هي: الوجوب، والامكان، والامتناع ولاريب ان البحث عن الامتناع استطرادي، وتارة يقسم الوجود الى مستقل ورابط، ويقال للوجود المستقل (وجود نفسي ومحمولي) امّا اطلاق النفسية عليه فلان بعض اقسام الوجود له نفسيات ثلاث كالحق تعالى، وبعض اقسامه له نفسيتان كالجوهر، وبعض اقسامه له

نفسية واحدة كالاعراض، ويقال له: (الوجود المحمولي) لانه يحمل في الهليات البسيطة والمركّبة على الموضوعات، ومالا نفسية له اصلاً هو الوجود الرابط كالنسبة في قولك زيد عالم.

واعلم: أن الذهن تارة لقوة الوجود لايتمكن من ادراكه كالواجب تعالى، وتارة لفرط ضعف الوجود ايضاً لايُتمكن من ملاحظته، وذلك بالنسبة الى الوجود الرابط فكلاهما لايُدركان، لكن احدهما لفرط الشدّة والآخر لفرط الضعف، ولو لوحظ الوجود الرابط مستقلاً لما كان هو ذاك الوجود الرابط، بل وجوداً مستقلاً مشيراً إلى ذلك الوجود الرابط الذي نفس واقعه الفناء والتعلّق بالغير.

وحصول التقاسيم الاربع إذا قيست الوجودات بعضها الى بعض، ولكن لو قيست الجواهر والاعراض إلى الحق تعالى لكان كلّ ما عدا الله وجوداً رابطاً لا نفسية له.

* * *

المبحث الثاني عشر
الجعـل

نظرنا في هـذا البحث الى حقيقة الجعل مع قطع النظر عن نفس المجـعـول، هل هو الـوجـود أو الماهيـة، أو اتصـاف الماهيـة بالوجود؟

الجعل ينقسم إلى: جعل بسيط: وهو معنى كان التامة، وإلى: جعل مركب: وهو معنى كان الناقصة، فإنْ كان ثبوت شيء وتحققه فقط فهو الجعل البسيط، وإن كان ثبوت شيء لشيء فهو الجعل المركب، ويسمى (المؤلّف) أيضاً.

وحاصل مرادنا: أن مفاد المعنى الاسمي خارجاً هو الأوّل، ومفاد المعنى الحرفي خارجاً وهو الوجود الرابط، والجعل التاليفي هو الثاني.

وقد عرفت من المباحث السابقة أن الماهية ليست قابلة لأن يتعلق بها الجعل، فيسقط فرض جعلها.

وقد أحسن بعض الأكابر في التعبير كصدر المتألّهين، فقال: هي دون الجعل.

ويسقط قول بعضهم: أن الجعل لا بالوجود ولا بالماهية، وإنّما يتعلّق باتصاف الماهية بالوجود، وهذا غريب من القائل به، فإن الماهية والوجود اذا لم يتعلّق بهما الجعل كيف يتعلّق الجعل بالاتصاف، لان الاتصاف فرع تحقق الوجود والماهية، فإذا لم يكونا هما قابلين للجعل فالاتصاف كذلك.

ولاداعي الى الاطالة في هذا البحث بلاغاية يعتدُّ بها، سوى كثرة الاحتمالات التي لاتفيد علماً ولا عملاً.

نعم بعض مراتب الوجود ليست قابلة للجعل لعظمها كواجب الوجود، فانه ليس قابلاً لان يتعلّق الجعل به لالضعفه بل لقوته؛ لأن ماتعلّق به الجعل تعلّق به الضعف من ناحية جعله، فعين كونه من غيره عين ضعفه فافهم(١).

---

(١) مسالة الجعل من متفرعات مسالة اثبات الصانع؛ لأنّا نقول: ماهو المجعول والمعلول لله تعالى، هل وجود الأشياء أو ماهياتها، أو اتصاف الماهية بالوجود؟ وهذا البحث غير البحث عن الاصالة من أنها للوجود أو للماهية كما تقدم.

فالوجود أصيل تحققاً وجعلاً؛ اي انه هو اثر الجاعل، وإن جاز ـ والعياذ بالله ـ أن يذهب البعض الى اصالة الوجود تحققاً مع إنكار للجاعل، فلم يحصل بالنسبة إليه بحث باسم الجعل.

ومن المعلوم ان الوجود المطلق ينقسم الى: الوجود النفسي، والوجود الرابط، والجعل ينقسم الى: الجعل البسيط، والجعل التاليفي.

فقالوا: الجعل البسيط: ماكان متعلّقه الوجود النفسي، كجعل

الانسان والحجر المعبَّر عنه بجعل الشيء، والجعل التاليفي او المركب ماكان متعلّقه الوجود الرابط، وهو جعل الشيء شيئاً كجعل الانسان كاتباً.

ومن المعلوم أن الجعل التاليفي من خواص الأعراض المفارقة؛ لأنها تحتاج الى علّة وراء علّة ذاتها، ولايُعقل تصوّر الجعل التاليفي بين الشيء ونفسه، ولابينه وبين عوارضه اللازمة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال، لأن ملاك الحاجة الى الغير هو الامكان لا الوجوب أو الامتناع، فإنهما مناط الغناء.

ولذا قالوا: لايُعقل جعل الانسان انساناً، وهو جعل الذات للذات، ولا جعل الانسان حيواناً، وهو جعل الذاتيات للشيء، ولا جعل الأربعة زوجاً لأن الزوجية من العوارض اللازمة للأربعة توجد بوجودها.

* * *

المبحث الثالث عشر
نسب الوجود أو المواد الثلاث

للوجود نسب ثلاثة: نسبة الامكان، ونسبة الامتناع، ونسبة الوجوب.

وهذه الاضافات غنيّة عن التعريف، لان صورها في الذهن تُرسم فيه ارتساماً اوّلياً، وكلّ ماكان ارتسامه اوّلياً لايحتاج الى تعريف لوضوحه، وإلاّ لكان خلفاً.

فالتصديقات والتصورات لابد من أن يؤول أمرها الى صور بديهية، وعندها لايحتاج الى تعريف، وإلاّ لكان دوراً او خلفاً أو تسلسلاً.

وهذه النسب والاضافات ليست خارجية عينية حتى تحتاج الى إضافة ويلزم التسلسل، فهي إذن أمور اعتبارية، وليس مقصودنا انها نظير اللاشيء وانياب الأغوال، بل مقصودنا انها ليست عينية خارجية، وإن كانت واقعية فإن ثبوت شيء لشيء يناسب ثبوت المُثبت له.

فاذن هذه من الامور الواقعية لا العينية، وعليه فلايلزم

التسلسل ولا كونها صرف اعتبار، بل لها نصيب من الوجود تبعاً للوجود، والأعدام التي ليست مطلقة تابعة لملكاتها(١).

---

(١) هذه النسب الثلاث تارة يُعبَّر عنها بـ (المواد) وتارة بـ (الجهات) فهي مواد بلحاظ نفس الأمر والواقع، وهي جهات بلحاظ معقوليتها في الذهن.

واعلم أن الوجوب تارة مفهومي، وهو الضرورة والحتمية للشيء كالاربعة زوج، وتارة وجودي، وهو شدّة الوجود فلايكون جهة من الجهات، كما وان الامكان ايضاً تارة بلحاظ الماهيات وهو سلب الضرورتين، ويُعبَّر عنه بـ (الامكان الماهوي) وهو محلُّ البحث في المقام، وتارة يُراد من الامكان ضعف الوجود، ويُعبَّر عنه بالامكان الفقري وهو جميع الوجودات الامكانية.

وهذه الجهات الثلاث غنية عن التعريف الحقيقي لبداهتها، نعم لاباس بتعريفها بالتعاريف اللّفظية لانها منبهات، وإلاّ فلو أُريد من بعض التعابير تعريفها حقيقة للزم الدور، مثل أن يقال: الواجب مايلزم من فرض عدمه محال لان المحالية عبارة أُخرى عن الامتناع قد أُخذت في تعريف الوجوب، وكذا لو قيل: الممكن مايلزم من فرض وجوده وعدمه محال، فهنا ايضاً قد أُخذ الامتناع في تعريف الممكن، وهكذا بالنسبة الى الممتنع حينما يُقال: الممتنع ماليس يمكن، او الممتنع: مايجب ان لايكون، فهنا عُرِّف الامتناع بالامكان او الوجوب.

وليكن على ذكر منك أن من شرط التسلسل الباطل ان يُفرض في المقام أمور غير متناهية، مجتمعة في الوجود، بينها ترتب عِلّي ومعلولي.

والمواد الثلاث أمور اعتبارية، امّا الامتناع فلاريب في اعتباريته لبداهة

ذلك، وقد اقام الحكماء على اعتبارية هذه الأمور الثلاث أدلة، منها:
انّا نرى مثلاً ممتنع الوجود ممتنع الوجود وبنفسه واجب العدم كشريك الباري، ومن المعلوم أنه لايمكن ان تكون صفة الشيء وجودية في حين انه معدوم؛ بمعنى أن يكون شريك الباري معدوماً وصفته وهي وجوب العدم، او امتناع الوجود خارجية لأن معناه تقوّم الأمر الوجودي بموصوف معدوم.

ومنها: ان هذه المواد لو كانت خارجية للزم التسلسل، وهناك ادلة اقامها البعض على كون هذه المواد خارجية أعرضنا عن تفصيل الدليل الثاني على اعتباريتها وأدلة القائلين بخارجيتها مخافة الاطالة.

ومن المعلوم أن الكلام ليس في الامكان الفقري، ولا في الوجوب بمعنى شدّة الوجود، لأنهما من الأمور الخارجية، بل في الامكان الماهوي والوجوب الّذي هو إحدى المواد الثلاث، والمراد من كون هذه الثلاثة اعتبارية أنها من الاعتبارات النفس الامرية؛ بمعنى أنها في الخارج موجودة بوجود منشأ انتزاعها وإن لم يكن لها ما بحذاء في الخارج، لأن الأمور التي لها ما بحذاء في الخارج هي الأمور الحقيقية، وأمّا ما كان ليس له ما بحذاء في الخارج ولا منشأ انتزاع خارجي فهو من الاعتبارات غير النفس الامرية.

فاذن كلّ شيء اذا نُسب اليه الوجود فامّا أن يكون بالنسبة إليه ضرورياً، أو ممتنعاً، أو ممكناً وهذه هي النسب الثلاث.

* * *

المبحث الرابع عشر
القضايا

يبحث الفيلسوف عن القضية الخارجية والحقيقية والذهنية.

أمّا الأولى: فالحكم على الافراد الخارجية كقولك: كلّ من في الدار يجب اكرامه.

والثانية: فعلى الافراد الحقيقية الوجود والمقدرة، ككلّ انسان ناطق كان موجوداً أو مقدّر الوجود.

والثالثة: فعلى الأفراد الذهنية كالانسان كلّي، إذ لا وجود للانسان الكلّي إلاّ في الذهن.

فمدار صدق الأولى مطابقة الحكم للافراد الخارجية، والثانية مطابقة الحكم للأعم من الخارج والمقدّر، والثالثة لنفس الأمر والواقع كالكلّي ذاتي لا بالنظر الى الخارج اصلاً.

وليُعلم أن الحكيم لايبحث عن القضية الطبيعية بما هي قضية طبيعية، وإنما بحثه عن الوجودات أو الطبيعة التي يكون النظر فيها للافراد بما هي منظور اليها استقلالاً، لا أن يكون إليها النظر(١).

---

(١) لاباس هنا بالتعرض لمناط وملاك صدق القضايا؛ بمعنى أن نسبة القضية يجب ان تتطابق مع ايّ شيء حتى تكون صادقة، فيكون البحث عن

الوجود الرابط، فمثلاً في القضية الخارجية اذا تطابقت النسبة الحكمية مع الافراد المحققة في الخارج تكون القضية صادقة، وإلاّ فهي كاذبة.

وفي الحقيقية التطابق مع الافراد المحققة والمقدرة في الخارج وفي الذهنية يجب المطابقة فيها للواقع ونفس الأمر.

فالبحث اذن عن النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول، وهوالوجود الرابط وان نفس الامر يعم الوجود الخارجي والذهني والأمور الانتزاعية والاعتبارية، فيُصبح نفس الامر عاماً يشمل جميع الحقائق والواقعيات، فتكون القضايا الخارجية والحقيقية مرتبة من مراتب نفس الأمر، وقد عُرّف نفس الامر عند بعض بـ (حدّ ذات الشيء) وعند آخرين بـ (الثبوت بما يعم الوجودات الخارجية والذهنية والماهيات والاعتبارات، كمفهوم الوجود والامكان والوجوب والامتناع والوحدة).

وقيل: نفس الامر هو العقل الفعّال، وهو العقل العاشر عند المشائين، فكلّ ماطابق ما ها هناك من الصور والعلوم كان صادقاً وإلاّ كان كاذباً.

* * *

المبحث الخامس عشر
أقسام امكان الماهية

الكلام عن امكان الماهية لا امكان الوجود، كما بيّناه ياتي على وجوه:

الأوّل: الامكان الخاص؛ وهو نسبة الشيء إلى الوجود والعدم على حدّ سواء، فهو صرف اللااقتضاء لا أنه يقتضي اللااقتضاء.

الثاني: الامكان العام؛ وهو قليل الجدوى في فن الفلسفة، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، وهذا لاينافي الضرورة الذاتية بخلاف الأول فإنه ينافي الضرورة الذاتية لا الأزلية، فإن الضرورة الأزلية لايسبقها الامكان ولايفارقها ولايلحقها كماعرفت مفصلاً.

الثالث: الامكان الأخص؛ وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية كالكتابة للانسان.

وأمّا توهم بعضهم بعدّه للامكان الاستقبالي من أقسام الامكان فهو واضح البطلان، لأن نظر الحكيم في تساوي نسبة الشيء لايُفرّق فيه بين الأزمنة كلّها.

المبحث السادس عشر
تقسيم الامكان

الامكان ينقسم باعتبار آخر الى قسمين:

الأوّل: امكان ذاتي؛ وهو القوّة الصرفة التي لاجهة فعلية فيها اصلاً كإمكان الانسان والفرس وغيرهما.

الثاني: امكان استعدادي؛ وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، ولهذا الامكان نسبتان وحيثيتان، نسبة للمستعد وهي النطفة مثلاً، وبهذه الملاحظة فعلية لاقوّة، وموجود لا امكان.

ونسبة أخرى؛ وهي للمستعد له وهو الانسان، وبهذه الملاحظة يُقال امكان استعدادي لا باعتبار المعنى الأوّل، فإنه نفس الفعلية والتحصيل لا الامكان والقوّة.

وكلّ موجود مادّي لابدَّ أن يتم امكانه الذاتي وامكانه الاستعدادي، فإذا امتنع الأوّل بان لم يكن للشيء إمكان ذاتي فإنه لايوجد، وإذا تمّ الاول لكن لم يتم الثاني لم يحصل المستعد له وإن حصل المستعد، وفروق الامكانين واضحة.

أوّلاً: أن الامكان الذاتي لا فعلية فيه أصلاً، وهذا فيه فعلية

من جهة وقوّة من جهة أخرىٰ.

وثانياً: ان الامكان الاستعدادي لابدَّ وان يكون الامكان الذاتي سابقاً عليه ومنشأ لحصوله، والامكان الاستعدادي لاحق للامكان الذاتي.

وثالثاً: ان التعيّن في الذاتي من طرف الفاعل، وفي الاستعدادي من طرف الاستعداد.

ورابعاً: أن الامكان الذاتي من لوازم الطبيعة والماهية، وامّا في الاستعدادي فيرتفع الاستعداد بوجود الفعليّة والتحصّل.

فالفروق جداً واضحة، فكلّ ممكن في دار الكون والفساد محتاج إلى هذين الامكانين، وامّا في العلويات فيحتاج فقط الى الامكان الذاتي إذ لاتركيب هناك ولا استعداد(١).

---

(١) الإمكان الاستعدادي ليس من مواد القضايا بل هو من الاعراض من مقولة الكيف، والامكان الاستعدادي غير الاستعداد، فمثلاً في النطفة خصوصية وقابلية وتهيؤ خاص لو لم يحصل له مانع وحصلت جميع الشرائط لكان إنساناً، ومن المعلوم ان هذه القابلية الخاصة ليست موجودة في القلم والكتاب والحجر إلاّ على وجه بعيد، ولهذه الخصوصية نسبة الى محلّها وهو الشيء المستعد كالنطفة التي هي موضوع التهيؤ، لان هذا الاستعداد موجود في النطفة لا في القلم والحجر، ولهذه الخصوصية ايضاً نسبة إلى الإنسان وهو المستعد له، لانها استعداد الإنسانية، فمن جهة نسبة هذه الخصوصية الى النطفة المُعبَّر عنها المستعد يقال لها (استعداداي).

ان النطفة استعداد الإنسانية او انها مستعدة للانسانية، ومن جهة

نسبتها الى الإنسان يُقال لها: (امكان استعدادي) فيكون الامكان وصفاً للانسان، وهو وصف عقلي لانه قبل وجود الشيء، وإذا قيل: النطفة يمكن ان تصير انساناً فإنه من التسامح في التعبير لأن الامكان ليس للنطفة بل هو للانسان، والصحيح ان يُقال: الإنسان يمكن ان يُوجد في النطفة، هكذا قال بعض المحققين.

ومن المعلوم ان الامكان الذاتي يعم الممكنات، وهو لافعلية فيه لانه اللااقتضاء وسلب الضرورتين، ولكن الامكان الاستعدادي خاصّ بالماديات.

وقد يُطلق على الامكان الاستعدادي (الامكان الوقوعي) ايضاً، لكن الامكان الاستعدادي الذي يُطلق عليه الوقوعي غير الامكان الوقوعي المعروف الذي هو عبارة عمّا لايلزم من فرض وقوعه محال.

فإذن الامكان الوقوعي يُطلق في موردين، فالامكان الوقوعي الذي هو ما لايلزم من فرض وقوعه المحال جار في الماديات والمجردات، بخلاف الأوّل فإنه مختص بالماديات.

* * *

المبحث السابع عشر
لا إقتضائية الممكن

عرفت من أبحاثنا السابقة أن حقيقة الإمكان هو اللااقتضاء، فذات الممكن بذاته ليس له شيئية من قِبل نفسه.

إذن يُعرف من بديهة العقل ان الممكن ليس فيه اوّلية من قِبل نفسه تقتضي الإيجاد ولا خروجه من عالم (ليس) وهو النفي المحض الى عالم (أيس) وهو عالم الثبوت والوجود، فمقتضى طبع الممكن لايقتضي أولويّة ذاتية من قِبل نفسه، سواء أكانت كافية في إيجاده أم ليست كافية بل مرجحة له، فكلاهما مفقودان في طبع الممكن ونفسيته.

فظهر أنه لمّا كان طبع الممكن هو ليس فهو اللااقتضاء، ومقتضاه تساوي النسبة في الوجود والعدم، وهذا ينفي الأولوية حتى لو كانت من قِبل الغير، فإن بلغت الى حدّ الوجوب فهذا عين ماسلف منّا من أنّه محتاج إلى فاعل، وإن لم تبلغ هذه الأولوية الغيرية حدّ الوجوب فلا تُفيد في خروجه من عالم العدم الى عالم النور والتحقّق، وليست هي إلاّ مجرد خيال وسراب لاحقيقة له.

المبحث الثامن عشر
علة احتياج الممكن إلى علة

خلاف شائع بين المتكلّمين والحكماء في علّة الاحتياج في الممكن، هل هي إمكانه وهو لازم ماهية الممكن أو حدوثه؟

ويتضح فساد دعوىٰ المتكلّمين من خلال بيان برهان الحكماء:

فإن من البديهي احتياج الممكن للعلّة، ولايصح أن يكون فرع وجود الشيء علّة للاحتياج، فإنِ فرع الشيء لايكون واقعاً في سلسلة علله، لأن الحدوث متاخر عن الوجود والايجاد والامكان، فالحدوث الذي ذهب إليه المتكلّمون يستدعي أن يكون علّة الاحتياج هو فرع الوجود، وهو فرع ايجاده، والايجاد نوع العلّة في الاحتياج، وهو الامكان بل ينقلب في حال حدوثه من الاحتياج إلى حال الايجاب بالغير، فإذن الحدوث ليس علّة الاحتياج ولاشرطه ولاجزءه.

وبتقريب آخر: ان ماذكروه من أن شرط التاثير هو مسبوقية الوجود بالعدم لا وجه له، لانه إن أُريد من جزئية العدم وشرطيته العدم الأزلي فإنه ليس بشرط لواحد من الوجودات لانه مجرد

فرض، إذ هو مطرود بالوجود الأزلي، وإن كان العدم الخاص وهو العدم السابق لوجود زيد فهو دوري، فيتوقف كلّ من المضاف ـ وهو الوجود ـ على المضاف إليه ـ وهو العدم ـ.

وامّا ان يكون العدم البديل للوجود ـ وهذا نقيضه ـ فلايكون ماخوذاً في وجوده، ولو أُخذ النقيض في وجود الشيء لاستلزم من وجوده عدمه.

فثبت من جميع ماذكرنا: ان العلّة في الاحتياج هي الامكان لا الحدوث.

فإذا اتضح لديك ان علّة الاحتياج هي الامكان فإذن لايُفرّق فيه بين الحدوث والبقاء كما توهم البعض، أن الممكن إذا كان محتاجاً إلى علّة محدثة فليس محتاجاً إلى علّة مبقية، لأنه بعدما اتضح لك أن سبب الاحتياج هو امكانه الذاتي، وهو من لوازم ماهية الشيء في حال وجوده وفي حال عدمه، فلافرق بين الإبتداء والإنتهاء.

فقولهم: لو عدم خالق العالم ـ والعياذ بالله ـ لما أضرّ العالم شيء بديهي البطلان.

وأمّا أمثلتهم بالبناء من أنه يبقى بلا بانٍ فواضحة الدفع، لأن الباني جزء العلّة والتماسك الجزء الآخر.

إذن الممكن محتاج في الايجاد والحدوث وفي البقاء الى العلة، فوجود العالم صدفة بلا علّة، أو استغنائه عنها بعد الحدوث كلام همج وسوقه، فالعالَم محتاج إلى الوجود المطلق الذي اتقن

كلّ شيء صنعاً(١).

(١) من جملة البحوث المتعلّقة بالامكان: هل أن علّة احتياج الممكن الى العلّة هي إمكانه او حدوثه؟

فذهب الحكماء إلى انها الامكان؛ بمعنى ان علّة الاحتياج لا اقتضائية الذات، وهو سلب الضرورتين، واكثر المتكلّمين ذهبوا إلى: انها الحدوث، لكن اختلفوا فيما بينهم، فذهب البعض إلى: ان علّة الحاجة هي الحدوث فقط، وآخرون إلى: انها الامكان بشرط الحدوث، وثالث الى: انها الامكان والحدوث معاً، والمراد من الحدوث هو كون الشيء بعد العدم، ففي الحدوث أمران عدم سابق ووجود لاحق.

واستدلّوا على أن مناط الاحتياج هو الامكان بادلة، منها: إنّا نرىٰ في القضية المطلقة العامّة وهي الفعلية؛ أي القضية الدالة على ثبوت المحمول للموضوع في أحد الأزمنة الثلاث، بانه لا ريب أن ثبوت المحمول للموضوع قضية ضرورية بشرط المحمول وهي الضرورة اللاحقة، فزيد مثلاً في حال العدم السابق كان العدم ضرورياً له بشرط المحمول، وهو في حال الوجود يكون الوجود ضرورياً له بشرط المحمول ايضاً، فاين احتياج زيد إلى العلّة؟

وعليه فلايمكن جعل الحدوث هو العلّة لأن الحدوث لايخلو عن إحدىٰ الضرورتين السابقة أو اللاحقة، والضرورة ملاك الغناء لا الحاجة، فإذن لابدّ من لحاظ الماهية في حدّ ذاتها وهو امكانها الذاتي، وهناك ادلة أُخرى مذكورة في المطولات.

وقد رُدّ قول المتكلّمين: بانه كيف يكون الحدوث هو العلّة للاحتياج، والحال انه متاخر عن الامكان بمراحل؟! وذلك لان معنى الحدوث الكون بعد العدم، فإذن الحدوث من صفات وكيفيات الوجود فيتاخّر عن الوجود، والوجود عن الايجاد، والايجاد عن الحاجة، لانه لولا كون

الممكن محتاجاً الى العلّة لما اوجده تعالى، والحاجة متاخرة عن علّة الحاجة وهي الإمكان، فلو كان الحدوث الذي هو صفة الوجود علّة للحاجة او جزء او شرطاً لكان متقدماً على نفسه بمراتب، فإنهم يقولون: الشيء قُدر فامكن، فاحتاج فاوجب، فوجب فأوجد، فوجد محدث.

حاجة الممكن إلى المؤثر

هذا من العناوين التي رأينا من المناسب ذكرها في المقام، فنقول:

حاجة الممكن إلى المؤثّر والعلّة التامة بديهية اوّلية لاتحتاج إلى دليل، بل لا تحتاج حتى إلى مايحتاج إليه بعض اقسام البديهيات كاحتياج التجربي إلى التجربة، والمشاهدات إلى المشاهدة، والحدسيات إلى الحدس، والمتواترات إلى السماع.

نعم قد يحتاج الامر البديهي إلى تصوّر الاطراف وهما الموضوع والمحمول كان يعرف الشخص معنى الممكن والمؤثر الذي هو العلّة التامة، ولكن خفاء الأطراف لايضرُ بكون هذه القضية اوّلية التصديق، لان الممكن بحسب ذاته لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود، فكما انه ليس في الممكن اقتضاء إلى الحدوث كذلك ليس فيه اقتضاء البقاء، لان مناط حاجة الممكن إلى العلّة هو امكانه والإمكان لازم الماهية، وعليه فالحاجة لازمة للممكنات.

وامّا مسالة البناء والبنّاء، فمن المعلوم ان البنّاء ليس علّة مُوجِدة للبناء، لان حركات يد البنّاء ليست إلاّ عِللاً معدّة لاجتماع اللّبنات والاخشاب وغيرهما من آلات واسباب تحقيق البيت.

* * *

المبحث التاسع عشر
الوجوب والامكان والامتناع القياسية

الوجوب: تارة يكون بنفسه كما في الحق تعالى، وأُخرى يكون وجوباً بالغير كوجوب الممكن، وهكذا الامتناع فالشيء: تارة يكون ممتنعاً بنفسه كشريك الباري، وأخرى من ناحية شيء آخر يمتنع بسببه كامتناع أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، وأمّا الممكن فلايكون ممكناً بالغير بل بنفسه فلا حاجة إلى امكانه الغيري، وإلاّ للزم تحصيل الحاصل.

ولهذه الوجوه الثلاثة، الوجوب والامكان والامتناع، اعتبارات ثلاثة وهي: الوجوب بالقياس والامكان بالقياس والامتناع بالقياس.

أمّا الامكان بالقياس: فكما لو فرضنا واجبين، فكلّ واحد منهما لايمتنع مع الآخر، ولايابى عن وجود الآخر، ولا يأبى وجود أحدهما عن عدم الآخر، ولا علاقة تلزم من وجود أحدهما بوجود الآخر.

وأمّا الوجوب بالقياس: فكما في فرض المتضايفين، فالمتضايفان تارة تكون بينهما عليّة ومعلولية كالنار للإحراق والله

تعالى ومخلوقاته، وأخرى ليس كذلك كالفوقية والتحتية، وفي مقامنا فرض أحدهما واجباً بالقياس إلى الآخر وهو يجتمع مع الوجوب الذاتي ومع الوجوب الغيري كما في الواجب والممكن، وربما ينفرد عن الواجب الذاتي والغيري كما في المتضايفين الذين ليس بينهما علّية ومعلولية كالفوقية والتحتية، فإنه ايجاب بالقياس وإيجاب بالغير وإيجاب بنفسه كالواجب تعالى.

وامّا الامتناع بالقياس: فكعدم زيد إلى وجود عمرو، وقد يكون مجتمعاً مع الامتناع بالغير كما إذا كان وجود عمرو مانعاً لوجود خالد(١).

(١) الإمكان بالقياس كالابوّة والبنوّة، فإن كلّ واحدة منهما مستدعية للوجوب بالقياس إلى الأخرى.

وامّا فرض الممكن بالغير؛ بمعنى ان ذلك الغير قد أعطى ذلك الشيء إمكاناً، فنتساءل إن هذا الشيء الذي اصبح على الفرض ممكناً بالغير ماذا كان في حدّ ذاته قبل مرحلة الغيرية، هل كان واجباً بالذات أو ممتنعاً، أو ممكناً كذلك؟ لان الأشياء في حدّ ذاتها لاتخلو عن أحد هذه الثلاثة.

فإن فرض الشيء واجباً او ممكناً في حدّ ذاته، ثم أصبح بسبب الغير ممكناً فإن هذا مستلزم للانقلاب، ومن المعلوم استحالة ذلك.

وامّا لو فرض الشيء ممكناً في حدّ ذاته فليس من المعقول ان يُصبح ممكناً بالغير، فإن من ثبت له الامكان في مرتبة الذات وهي المرتبة السابقة لايحتاج إلى ان يُصبح ممكناً بالغير لانه من تحصيل الحاصل وهو محال.

نعم الممكن بالذات قد يُصبح واجباً بالغير لوجوب علّته، وقد يُصبح ممتنعاً بالغير لامتناع علّته، لان المعلول عدم عند عدم العلّة، وإن كان في

التعبير تسامح لان عدم العلّية ليس علّة لشيء.

وامّا الامتناع بالقياس إلى الغير فكوجود أحد المتضايفين عند عدم وجود الآخر، والممكن بالقياس إلى الغير فكالواجبين المفروضين.

ولولا امتناع أحد الاقسام وهو الامكان بالغير لكانت الأقسام تسعة، لان كلّ واحد من الوجوب والامتناع والامكان يكون بالذات وبالغير وبالقياس إلى الغير.

وان كلّ شيء يُفرض لايخلو عن أحد هذه الأقسام الثلاث: وهي الوجوب أو الامتناع أو الامكان الذاتي.

والمتضايفان يمكن أن يكونا مثالاً للواجب بالقياس إلى الغير كالابوّة بالقياس إلى البنوّة، وللممتنع بالقياس إلى الغير وهو فيما إذ لوحظ وجود أحد المتضايفين بالقياس إلى عدم الآخر، فإن وجود أحدهما ممتنع عند فرض عدم الآخر.

وقال بعض الأعلام: الوجوب بالقياس إلى الغير يمكن اجتماعه مع الوجوب الذاتي والغيري، وينفرد الوجوب بالقياس عنهما ايضاً، فالواجب تعالى واجب بالذات وهو أيضاً واجب بالقياس إلى الغير، وكذا الممكنات فإنها واجبة بالغير وهي واجبة بالقياس إلى الغير، ومحلّ الانفراد كالمتضايفين الذين لاعلّية ولا معلولّية بينهما كالفوقية والتحتية، فإن كلّ واحد منهما له وجوب بالقياس إلى الغير، في حين أنه لاوجوب ذاتي ولا غيري بينهما لعدم العلّية والمعلولّية بينهما، وإن كان كلّ واحد من المتضايفين له علله وأسبابه، وقد تامل في ذلك بعض الاعلام فمن أراد التفصيل فليرجع إلى شروح المنظومة للمحقق السبزواري(قده).

* * *

المبحث العشرون
القدم والحدوث

اعلم أن العوالم متعددة، وكلّ لما خلفه وبعده سابق.

فاحدها: عالم غيب الغيوب ويُعبَّر عنه باسم: (الغيب المصون والمكنون) و(مبدء المبادىء) و(سر الاسرار) و(الحق) و(وفور الوجود) و(بحت الخير والنور) و(نور الأنوار).

عباراتنا شتى وحُسنك واحد وكلّ الى ذاك الجَمال يُشير
وما الوجه إلاّ واحد غير أنّه إذا انت عددت المرايا تَعَددا

الثاني: عالم الأسماء من عليم وقادر وحكيم و. . .

وهذه مرتبة متاخرة عن المرتبة الأولى لأنها مقام التسمية وهذا مقام ظهورات الأشياء حسب الاسم، وقد ورد في بعض المأثورات إيماء لذلك من أن المطلوب حسب الاسم، فتوجد بالمبدع وتختم بالقهار وما بينهما حسب اختلاف أنحاء الوجودات، فقد جاء إنه: (إذا أردت أن تدعوا الله على أحد فاذكره بالمُنتقم والمُهلك) وظهر بالرحيمية لعباده بالرحيم (وأما الى الجنة فبالطف، وإلى النار فبالمنتقم والقهار) وذلك يُشعر بما يقولونه من انه يظهر لعباده حسب الاسم.

ويُعبّر عن عالم غيب الغيوب وعالم الاسماء بـ (عالم اللاهوت).

الثالث: عالم الجبروت وهو عالم العقول الكلّية.

الرابع: عالم الملكوت، وهو أعلى وأسفل، فأعلاه النفوس الكلّية، وأسفله المثل المعلّقة الافلاطونية، ويُعبر عنها بربِّ النوع.

الخامس: عالم الناسوت وهو عالم الشهادة علوياته كالافلاك، وسفلياته وهي العناصر ويُعبَّر عن هذه المراتب بـ (السلسلة الطولية).

وامّا عالم الزمان والزمانيات فيُعبَّر عنه بـ (السلسلة العرضية).

وكلّ واحد من هذه العوالم له سبق على الآخر وله عدم بديل لوجوده، وكلّ واحد من هذه العوالم كالروح من الجسد للعالم الآخر، فعدم الجبروت، وعدم الملكوت، وهذه العوالم هي أيام الله: ﴿واللهُ مِنْ وَرائِهِم مُحيط﴾[1].

وهذه العوالم هي قوسي النزول والصعود، وبهذا البحث لطائف عرفانية ومزايا أخلاقية لايَسع المقام ذكرها، وتطبيقاتها على العالم الصغير وهو بدن الإنسان فإن كلّ مافي العالم الأكبر مطابق لما في العالم الأصغر.

إذا اتضح ما حَررنا فاعلم أن تقدم شيء على شيء ياتي على وجوه:

الأوّل: السبق الزماني، ويُعبَّر عنه بالسبق الإنفكاكي في الوجود كالأزمنة أو الوجودات الزمانية.

---

(١) البروج/ ٢٠

الثاني: السبق في الرتبة كصدر المجلس.

الثالث: السبق بالشرف كتقدم الفاضل على المفضول.

الرابع: السبق بالطبع وهو ماكان المتأخر محتاجاً إلى المتقدم كاحتياج عدد الاثنين الى عدد الواحد دون العكس، والعلّة التامة للعلّة الناقصة، ولا احتياج للمعد والعلّة الناقصة الى العلّة التامة.

الخامس: السبق بالعلّية كالعلّة والمعلول.

السادس: السبق بالماهية وهو السبق بالتجوهر والذات.

السابع: السبق بالحقيقة والوجود كسبق الوجود على الماهية خارجاً، وهذا من مخترعات صدر المتألّهين ـ رحمه الله ـ.

الثامن: سبق الدهر والسرمد كما ذكره السيّد الداماد، ويُسمّى (سبقاً دهرياً وسرمدياً) لاسبقاً فكيا زمانياً.

اذن تحصّل: أن مناط سبق الزمان هو السبق بالزمان، والثاني: السبق بالرتبة حساً كصدر المجلس أو عقلاً كالجنس للفصل، وفي الشرف بالفضل والمزية، وفي الطبيعي الملاك وفي التجوهر تقرر الشيء وقوامه في الماهية وفي السبق بالحقيقة.

وفي الثامن وهو الدهر والسرمد هو الكون بمتن الواقع وحاق الأعيان(١).

---

(١) من جملة التقاسيم العامّة للوجود قبل تخصّصه تخصصاً رياضياً او طبيعياً او غيرهما تقسيمه الى: قديم وحادث، فالوجود القديم ذاتاً؛ هو الذي لم يُسبق بالعدم والعلّة وبقية المراتب وهي الممكنات طراً على اختلافهما شدّةً وضعفاً، وكونها باي مرتبة من السلسلة الطولية حادثة

مسبوقة بالعدم والعلّية.

والتعاريف الواردة في باب القدم والحدوث من باب شرح الاسم وليست تعاريف حقيقية.

وينقسم القِدم والحدوث إلى: حقيقي واضافي، ويُقال للاضافي في القِدم والحدوث بالقياس ايضاً، فمن مضى من عمره خمسون عاماً يُقال له قديم بالقياس إلى مَنْ مضى مِن عمره عشرون عاماً، فقالوا في تعريف القدم الاضافي: هو كون مامضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، والحدوث الاضافي كونه أقل.

ومرتبة غيب الغيوب قيل: هي مرتبة الأحدية، ولكن المفهوم من تعابيرهم انها مرتبة أسبق من مرتبة الأحدية، فهي أولاً، ثم مرتبة الأحدية، ثمّ مرتبة الواحدية وهي مرتبة عالم الأسماء والصفات، ولاريب ان هذه المراتب بلحاظ نظر وادراك العرفاء والحكماء وإلاّ فالوجود المحض الإلهي لاتكثر فيه.

فهناك حدوث سرمدي ودهري وذاتي واسمي وزماني، وتسمية الحدوث الاسمي بهذا الاسم على ماقيل كان بواسطة المحقّق السبزواري، وهذا الحدوث من المعاني العرفانية، والحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم المجامع واللّيسية الذاتية، والحدوث الزماني مسبوقية الوجود بالعدم الزماني، والسرمدي مسبوقية الوجود بالعدم السرمدي، والدهري مسبوقية الوجود بالعدم الدهري، وكلّ هذه الحدوثات الاربع يكون الحدوث صفة للوجود، وهو مسبوقية الوجود بالعدم.

وامّا الحدوث الاسمي فقد حاول المحقّق السبزواري اثباته لجميع الحقائق الامكانية، وإن كان الحدوث الذاتي والسرمدي ايضاً ثابت لها

جميعاً، لكنه فيهما بلحاظ الوجود، وفي الحادث الاسمي بلحاظ الماهيات كما يستضح، ولكن الحدوث الدهري فإنما يثبت للماديّات فقط.

فقرّب صاحب المنظومة السبزواري الحدوث الاسمي على مابيّنه الاستاذ المعظّم الشيخ يحيى الأنصاري الخزرجي، قائلاً: لاشكَ في كون كلّ ممكن زوجاً تركيبياً له ماهية ووجود، امّا وجود الممكنات بغض النظر عن ماهياتها فهو من الصقع الربوبي، لأنه وجود رابط.

وامّا الماهيات فهي حادثة بالحدوث الإسمي لأنها ليست مجعولة بالجعل الإلهي، وهي المُعبَّر عنها بلسان العرفاء بـ (الأعيان الثابتة) ويقولون أنها من لوازم الأسماء والصفّات الإلهية.

وقال العرفاء ـ وإن كان في التعبير تسامح ـ: ان اوّل مراتب الوجود: مرتبة غيب الغيوب التي لا إسم لها ولا رسم، وهي قبل مرتبة الأحدية، والأحدية قبل مرتبة الواحدية، فمرتبة غيب الغيوب هي مرتبة كنه الذات الإلهية.

والمرتبة الثانية: وهي المُعبَّر عنها بـ (التعيّن الأوّل) و (المقام الأدنى) التي هي عبارة عن تجلّي الذات للذات، وشهود الذات للذات، وعلم الذات بالذات، وكونه لنفسه هي مرتبة الأحدية التي قد يُعبَّر عنها أيضاً بـ (ابتهاج الذات بالذات).

وهذه المراتب بنظر العرفاء خارجة عن مقام الاستدلال، لأن العارف يدّعي أنها لاتُنال إلاّ بالكشف والشهود، ثم مرتبة الواحدية وهي مقام الأسماء والصفات وهي مقام تجلّيه تعالى بأسمائه الحسنى كالرحمن والرحيم إلى آخر الصفات.

وبتبع هذه المرحلة تحصل الماهيات التي هي الأعيان الثابتة، وأن الفرق بين الاسم والصفة، قالوا: أن الذات من حيث هي هي يُقال لها المسمّى، والذات مع اضافة صفة وتعيّن يُقال له اسم كالذات مع العلم مثلاً، وعليه فيُقال للعلم والقدرة والإرادة مثلاً الصفّات، وللقادر والعالم الأسماء، ويقيناً الأسماء والصفّات تختلف بالاعتبار، وفي هذه المرتبة تحصل الكثرة المفهومية، فإن العالم غير القادر، والقادر غير المريد، ويرون أن الماهيات من لوازم مرتبة الواحدية، فالماهيات عندهم موجودة بوجود الله تعالى لا بايجاده، ثم عالم الجبروت، ثم الملكوت، ثم الناسوت.

فاذن الماهيات تكون في المرتبة الثالثة من العالم الربوبي، وليست في مقام غيب الغيوب أو الأحدية فهي مسبوقة بالعدم في مرتبة غيب الغيوب والأحدية، وهذا هو المراد من الحدوث الاسمي.

وليست الأعيان الثابتة هي الثابتات الأزلية، لان المعتزلة لم يقولوا: أن الثابتات الأزلية موجودة بوجود الله تعالى، بل مرادهم أنها ماهيات لها نحو من الثبوت بغض النظر عن وجود الحقّ تعالى، وهي لاموجودة ولا معدومة بل هي ثابتة ويفسرون: (عالِم إذ لا معلوم) علمه بالأعيان الثابتة.

لكن اورد على المحقّق السبزواري: أن الحدوث والقِدم من صفات الوجود وههنا أصبح من صفات الماهيات، وأيضاً الماهية من حيث هي هي لا قديمة ولا حادثة فكيف صارت حادثه بالحدوث الاسمي، إلاّ أن يُراد من الحدوث الإسمي مسبوقية الوجود الرابط بالوجود المستقلّ.

فتلخص: أن الحدوثات خمسة: حدوث سرمدي، ودهري، واسمي، وذاتي، وزماني، ولمّا كان ماخوذاً في مفهومي القِدم واللّحوق السبق واللّحوق تعرّض لهما الحكماء ايضاً.

فمن اقسام السبق هو السبق الزماني المُعبَّر عنه بـ (السبق الانفكاكي) ايضاً، وذلك لانه لايجتمع سابقه مع لاحقه في الوجود، والسبق الزماني تارة يُراد منه سبق بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم امس على اليوم فإن عدم اجتماعهما بالذات، وتارة يكون عدم الاجتماع بينهما بالعرض كالزمانيات كتقدم آدم على إبراهيم (عليهما افضل الصلاة والسلام).

ومن اقسامه: السبق بالشرف، ومنه السبق بالرتبة وهو امّا تريب وضعي مكاني أو ترتيب طبعي، امّا الوضعي فكتقدم إمام الجماعة على المامومين، وامّا الطبعي فكتقدم الجوهر على الجسم المطلق، والجسم المطلق على الجسم النامي، والجسم النامي على الحيوان، والحيوان على الإنسان، ومنه السبق بالطبع، ومنه بالعلّية، ومنه بالماهية وهو تقدم علل القوام وهي الاجناس والفصول على الانواع. ويُقال لعلل القوام (العلل الداخلية) في مقابل علل الوجود وهما العلّة الفاعلية والغائية، وهو كما قالوا تقدّم في نفس شيئية الماهية عندما تُلاحظ الماهية بالتعمل العقلي، وكتقدم الماهية على لوازم ذاتها كالأربعة على الزوجية، والثلاثة على الفردية.

ومنه: السبق بالحقيقية وهو كون شيء لشيء بالذات ولآخر بالعرض كسبق الوجود على الماهية من حيث التقرر والثبوت والعينية، فإن الثبوت للوجود بالذات وللماهية بالتبع والعرض، وامّا السبق واللّحوق السرمدي والدهري فهو سبق ولحوق طولي يرجع الى مراتب الوجود، وإن كان السبق واللّحوق الزماني ايضاً لايجتمع السابق مع اللاحق ولكنهما ليسا من باب السبق واللّحوق الطولي، بل هما في سلسلة واحدة عرضية.

* * *

المبحث الحادي والعشرون
القوة والفعل

تُطلق القوّة على وجوه: فمنها اطلاقها على الهيولى في مقابل الفعلية، وتُطلق على الشيء الضعيف كما في الممكنات بالقياس الى الواجب، وتُطلق على الكيفيات الاستعدادية كالنطفة للإنسان، تُطلق على ماهو مبدأ التغيّر كقوى النفس ونحوها.

وهذه القوّة تارة تكون منفعلة لشيء واحد كما في مادّة الفَلَك فإنها لاتقبل إلاّ الحركة الوضعية، أو أشياء لكنها متناهية محدودة كقوّة الحيوان، أو غير متناهية وهو مختصّ بقوّة الهيولى الأُولى، وأُخرى تكون فاعلة أمّا لشيء واحدٍ أو أشياء كما قالوا في الفَلَك والحيوان، أو غير متناهية كقوّة الواجب تعالى في الفاعلية.

والقوّة الفاعلة: أمّا مبدأ فعل أو أفعال، تارة مع كونه شاعراً وأُخرى ليس بشاعر، فذو الشعور كقدرة الحيوان وهي صحة نسبة الفعل وعدمه على حدٍّ سواء، وأمّا في الواجب فليست القدرة كذلك فيه لبراءة ساحته عن حضيض الامكان؛ ومعناه اجمالاً: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتفصيل هذه الكلمة يبقى الى محلّه.

ومن كـان ذا شعور علـى وتيرة واحـدة ونسق لاتعدد فـيه فـهو السماء التي هي ذات نفس شاعرة على نسق واحد عندهم.

وامّا فاقد الدرك فإن قوّمت المحلّ فهو نفس الطبيعة، وإن كانت متقوّمة بالغير فعرض كالحرارة.

* * *

الفصل الثاني

وفيه مباحث:

المبحث الأول
الماهية وأقسامها

اعلم أن المطالب تاتي على وجوه:

١ــ السؤال عن ماهية الشيء.

٢ــ عن حقيقة الشيء.

٣ــ عن صرف وجوه فقط.

٤ــ عن ثبوت وجود لوجود.

٥ــ عن علّية شيء واقعاً وعلماً وإثباتاً ويُعبَّر عنه بِ (لِم) امّا غائياً أو فاعلياً.

فإن كان السؤال عن ماهية الشيء عُبر عنه بـ (ما) الشارحة، وإن كان عن الماهية مع الوجود فبـ (ما الحقيقية) في الاصطلاح، وإن كان عن صرف وجوده فيُعبَّر عنه ماوقع في جواب (هل) البسيطة أو ثبوت شيء لشيء فـ (هل المركبة) وإن كان بِـ (لِم) الغائية فعن الاثبات، وإن كان بِـ (لِم) الفاعلية فعن علّية الشيء ثبوتاً.

هذا كلّه في نفس الحقيقة وأطوارها وشؤونها، وأمّا إذا سُئِل عن العوارض الخارجة عن الذات فياتي بـ (كيف) و(كم) و(متى)

و(اين) إلى غير ذلك مما يُعبَّر عنه في بيان نفس العرض على حسب اختلاف العوارض.

ثم إن الفلسفي يَعتبر لفظ الحقيقة والذات للماهية الموجودة خارجاً، وعليه فلايُطلق اطلاقاً حقيقياً على العنقاء، وبحر من زئبق، وإن أطلق عليها لفظ الذات والحقيقة يكون مجازاً، وإن أطلق لفظ الماهية حقيقة فاطلاقها أوسع، وإنَّ إطلاق الماهية المطلقة والحقيقية والذات المطلقتين من المعقولات الثانوية لا معقولا اوّلياً وهو واضح.

واعلم انّ مُرادنا من الماهية المطلقة هو الكلّي الطبيعي لا مطلق الماهية بما يعمّ العقلي والمنطقي، لأنه قليل الجدوى لإنهما لايُوجدان ولو تبعاً لوجود الفرد، والحكيم لايبحث عمّا ليس من شؤون الوجود وتوابعه، فليس ذاك بمهم في نظره وإن كان مهماً في نظر المنطقي.

فهذا الكلّي الطبيعي والماهية على أنحائها لها حالة في نفسها إذا قصر النظر عليها دون أن يتعدّى الفكر والنظر حتى الى لوازمها، فمثلاً تنظر الى الانسان فتقصر النظر على نفس الانسانية وأجزاءها من الحيوانية والناطقية، ولا تلتفت إلى عوارض الانسانية من التعجب والضحك ولا الى إحكامه من أن الانسان عالم أو جاهل.

وله حالة أخرى: وهي تسرية النظر من هذا العالم إلى عالم لوازم الماهية بدون أن يتعدى إلى وجود الماهية ولوازم وجودها

كلحاظ تقسيم الماهية إلى أقسامها.

وله حالة ثالثة: وهي اجتماع الماهية مع الوجود ومع لوازم الوجود، ولكن ليس قصدك أن تشترط أو تقيّد الماهية بالوجود، بل الماهية والكلّي مع الوجود وملازمة مع الوجود. ويشبه المقام بالقضايا الحيثية عند المنطقي.

فنفس الماهية ليس إلاّ المعنى الأول وهو قصر النظر على نفس الماهية بذاتها، وذاتياتها ـ أعني أجزاءها ـ فهي بهذا الحال لاموجودة ولامعدومة، لا لازم لها ولا ليس لها لازم، فإن قصر النظر على نفس الشيء لايدخل شيء آخر في مفهومه، وهذا معنى قولهم: (وقدّمن سلباً على الحيثية).

فنقول: ليس الانسان من حيث هو هو بكاتب ولا لاكاتب، ولا بواحد ولا لا واحد، ولا بموجود ولا لاموجود، ولا بمعدوم ولا لامعدوم، فإنه في هذا الحال ليس مورداً لحكم من الأحكام.

وإن شئت قلت: لاحيثية في المعنى وإنّما هو في التعبير، فمثل هذه الحيثية لاتنافي الثبوت من حكم ولازم ووجود وعدم من جهة أخرى، وفي نفس الامر والواقع فإن النفي من حيثية لاينافي الثبوت من حيثيات أخر.

وتارة تلحظ الماهية ولوازمها مع قطع النظر عن الوجود والعدم كالعلم والإرادة.

وثالثة تلحظ الماهية مع لوازمها وتلحظ أيضاً موجودة أو معدومة.

إذن يتضح لك أن المرتبة الأولى ليست مورد حكم من الاحكام، وليس في تلك الحالة ومرتبة نفسها لزوم ارتفاع النقيضين، لأنه لاحكم حتى يلزم ارتفاع النقيضين، بل كلّ ما ادعيناه جارٍ في كلّ شيء لاخصوصية له بالماهية، فنفس كلّ شيء ليس إلاّ نفسه وأجزاءه لايدخل غيره في حقيقته، وهذا الذي أوضحناه هو ما قاله صدر المتألّهين وتبعه المترجمون لكلامه من أن الماهية ليست من حيث هي إلاّ هي.

توضيحه: أن عندنا في هذه القضية موضوعاً وهو الماهية وسلباً وهو ليس، ومحمولاً وهو كلّ ماوقع عقيب ليس، فالموضوع على اطلاقه والمحمول هو الذي توجه عليه النفي فوقع مقيداً، اذن فالموضوع وقع مطلقاً وتوجّه عليه النفي الذي كان نفياً مقيّداً ومحدوداً، فالحيثية ليست حيثية سوى ذات الموضوع، فكأنهم قالوا في هذه العبارة: الماهية بلحاظ نفس ذاتها لايدخل في هذا الحال اعتبار أيّ شيء سوى اعتبار ذاتها فقط(١).

---

(١) اعلم: أن النسبة بين المفهوم والماهية هي العموم والخصوص من وجه، فالانسانية في الذهن ماهية وهي مفهوم، فهي مورد الاجتماع، وماهية الإنسان خارجاً الموجودة بوجود زيد هي ماهية وليست بمفهوم، ومفهوم الوجود في الذهني مفهوم وليس بماهية.

وبناءاً على أصالة الوجود تكون الماهية أمراً إعتبارياً وهي عبارة عمّا يُقال في جواب ما الحقيقية، فإذا سئلنا بما الحقيقية عن الإنسان ماهو؟ يُجاب بحيوان ناطق، ومراتب السؤال بحسب الترتيب ستة:

اولاً: السؤال بـ (ما) الشارحة الاسمية مثل: ماهوالاسد؟ والمختص بالجواب في هذه المرحلة هي الكتب اللّغوية.

ثانياً: السؤال بـ (هل) البسيطة، وهو السؤال عن اصل وجود الشيء كالسؤال بان الأسد موجود أم لا؟.

ثالثاً: السؤال بـ (هل) المركبة وهو البحث عن عوارض الشيء بعد الفراغ عن اصل وجوده.

رابعاً: السؤال بـ (لِمَ) وهو السؤال عن علّية الشيء المُعبَّر عنها بـ (العلّية الثبوتية) فاعلية كانت أو غائية، وتارة يكون السؤال بـ (لِمَ) الاثباتية وهو السؤال عن العلّية في محيط الذهن وهي العلّية العلمية، وهو سؤال عن الوسط لإثبات الاصغر للأكبر.

شبهة ارتفاع النقيضين

قد يُقال: انه يرد على قولهم: الماهية ليست من حيث هي إلاّ هي لا موجوده ولا معدومة ارتفاع النقيضين، فهو تخصيص للمباحث العقلية التي لاتقبل التخصيص.

والجواب: أن الماهية في مرتبة الذات كماهية الإنسان مثلاً لا موجودة ولا معدومة ولا كلّية ولا جزئية، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا أي شيء ونقيضه، وهذا في مرتبة الحمل الاولي الذاتي وهو التقرر الماهوي المفهومي، فإن في مرتبة الذات يُسلب كلٌ شيء ونقيضه عن الماهية، وليس هذا من باب ارتفاع النقيضين فهو خارج تخصصاً لاتخصيصاً ليقال: ان المسائل العقلية ليست قابلة للتخصيص، فمرتبة الذات قبل مرتبة الاحكام

والعوارض، فلا تكون مشمولة للتناقض، وإلاّ لو كانت الماهية في مرتبة ذاتها في الحمل الاولي الذاتي وتقررها الماهوي متصفة باحد النقيضين كالوجود أو العدم لما امكن ان تتصف بنقيضه الآخر، ولذا جاز ان تتصف الماهية تارة بالوجود وأخرىٰ بالعدم، وتارة بالوحدة وأخرىٰ بالكثرة، وتارة بالكلّية وأخرىٰ بالجزئية.

فالماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة، فإذا قدمنا السلب على الحيثية جاز سلب كلّ شيء ونقيضه عن الماهية؛ بمعنى ان في مرتبة ذات الماهية كالحيوانية الناطقية ليس مفهوم الوجود او العدم دخيلاً، بل ولا الوحدة ولا الكثرة ولا اي مفهوم آخر سوى مفهوم الحيوانية والناطقية.

فعُلم إذن ان المسلوب هو الوجود والعدم في المرتبة، وهي مرتبة ذات الماهية اي تقررها الماهوي، وليس المراد سلب الوجود او العدم عنها مطلقاً في كلّ مراتب الواقع، فسلب الوجود أو العدم أو غيرهما عن الماهية في مرتبة حملها الاولي الذاتي لا الشايع الصناعي، لان في مرتبة الحمل الشايع هي امّا موجودة أو معدومة، وكذا هي امّا واحدة او كثيرة وكذا هي امّا كلّية أو جزئية.

وبالجملة: المراد سلب النقيضين عن الماهية في مرتبة ذاتها بجعل السلب في المرتبة قيداً للمنفي لاقيداً للنفي، وليس كون الماهية في مرتبة ذاتها هي ليست إلاّ هي من خواصّ الماهية، بل هذا الحكم يعم جميع الاشياء فإن مفهوم الوجود في مرتبة الذات، والحمل الاولي ايضاً ليس هو إلاّ هو فلايدخل في هذا المفهوم في هذه المرتبة اي مفهوم من المفاهيم الأُخر،

وهكذا مفهوم العدم والوحدة والكتاب وهلم جرا، فإن كلّ مفهوم بالحمل الأولي ليس هو إلاّ هو.

فإذن الظرف وهو (في المرتبة) قيد للمنفي لا للنفي وهو السلب، وهذا هو المراد من (وقدمن سلباً على الحيثية، فنقول:

الانسان ليس أو ليس الانسان من حيث هو انسان بموجود او معدوم، ولا بواحد أو كثير وهكذا بالنسبة إلى كلّ شيء ونقيضه. فإن المسلوب هو الوجود الخاص وكذا العدم الخاص وهما الوجود والعدم في المرتبة الماهوية، لا انهما مسلوبان مطلقاً في جميع أوعية الواقع حتى يستلزم ارتفاع النقيضين، لأن الماهية في مرتبة ذاتها هي قبل اي حكم من الأحكام، فيكون خروجها في مرتبة ذاتها عن الأحكام تخصصاً لاتخصيصاً، فهو سلب للنقيضين عن الماهية في مرتبة ذاتها لاسلب النقيضين عنها في مرتبة الأحكام والعوارض، فهو سلب للنقيضين في مرتبة الحمل الأولي لا الشايع الصناعي، لأن الماهية في الخارج امّا موجودة أو معدومة.

اعتبارات الماهية

للماهية اعتبارات ثلاث إذا نُسبت إلى ماعدا نفسها، وهذه الاعتبارات ليست هي الاعتبارات المتقدمة التي ذُكر فيها: ان الماهية إذا كانت جنساً أو فصلاً كانت لابشرط، وإذا كانت مادة أو صورة كانت بشرط لا، فإن هذه ترجع لنفس الماهية بلحاظ أجزائها.

فنقول: الماهية إذا نُسبت إلى الخارج كانت تارة بشرط لا، وأخرى لا بشرط، وثالثة بشرط شيء، لأن الماهية تارة تلحظ بشرط لا عن كلّ

. . . .

ماعداها؛ اي مجردة عن كلّ ماسواها بان لايلحظ حتى وجودها الذهني، وهنا البشرط لائية قيد من قيودها.

وتارة: تلحظ الماهية بما أن الوجود الذهني او الخارجي يكون معها، او هي مع الوحدة، او الكثرة، او غيرهما وهي الماهية بشرط شيء.

وتارة: تلحظ الماهية لابشرط بمعنى ان اللابشرطية تكون قيداً لها، وهذا هو الفارق بين الماهية التي هي اللابشرط القسمي والمقسمي.

ومن المعلوم أن الماهية اللابشرط المقسمي ليس لها اي تحقق إلاّ بتحقق اقسامها الثلاث، فاللابشرط المقسمي لحاظ الماهية حتى مع عدم قيد اللابشرطية، فضلاً عن كونها مقيدة بشرط لا او بشرط شيء، لأنه إذا كان اللابشرط قيداً للماهية كانت قسماً من أقسام اللابشرط المقسمي، ومن المعلوم أن الماهية اللابشرط القسمي لاتجتمع مع الماهية البشرط شيء والماهية البشرط لا، فإن الماهية بهذا اللحاظ قسيمة لهما وهي قسم من الماهية اللابشرط المقسمي، والماهية اللابشرط المقسمي تجتمع مع الأقسام الثلاثة الماهية اللابشرط القسمي والبشرط لا والبشرط شيء.

وان الماهية البشرط لا على قسمين، كما وأن الماهية اللابشرط ايضاً على قسمين، ولكن الماهية البشرط شيء لاتكون إلاّ قسماً واحداً.

فقسم من الماهية البشرط لا: هي المجردة عن كلّ ماعداها، وهي من الاعتبارات الثلاث، والقسم الثاني من الماهية البشرط لا: هي المادة في مقابل الجنس، والصورة في مقابل الفصل وهذا ليس من الاعتبارات الثلاث، بل لحاظ الماهية بما لها من الأجزاء.

وقد عبَّر البعض عن الماهية البشرط شيء بـ(الماهية المخلوطة) وعن

الماهيـة اللابشرط القسـمي، وهو كون الاطـلاق قيـداً لها بـ (المـاهية المطلقـة) وعن الماهية البشرط لا بـ (المجردة) وهي تـارة بشرط لا المقسـمي وتارة بشرط لا القسمي.

واللابشـرط أيضـاً مقسـمي وقسـمي، فـإن اللابشرطيـة في اللابشـرط القسـمي قـيد، وفي اللابشـرط المقسـمي ليست قيـداً، فاللابشـرط المقسـمي يعود الى الأقسام الثلاث، واللابشرط القسمي قسم وفرد من هذه الثلاث.

* * *

المبحث الثاني
أجزاء الماهية

أجزاء الماهية من الذاتيات هي: الجنس والفصل، وقد أُخذ في مفهوم الجنس اللابشرط، وكذلك في مفهوم الفصل ولذا جاز حمل أحدهما على الآخر، لأن كلّ واحد من الجنس والفصل لم يُقيّد بشرط شيء.

وأمّا حال الهيولي والصورة، فحيث أن المادة والصورة في الشيء أمران خارجيان ولكلّ من الهيولي والصورة، أو بعبارة أخرى المادة القابلة والصورة الفعلية حظ ودرجة من الوجود، وان كلّ درجة من الوجود ولو كانت قوّة هي واقفة على نصابها فتأبى عن قبول درجة أخرى التي هي واقفة على حدّ آخر، لأن الملحوظ عقلاً هي تلك المرتبة الخاصّة.

فالهيولي وإن كانت حقيقتها حقيقة الجنس وحقيقة الصورة هي حقيقة الفصل، إلاّ أن الهيولي والصورة لايجوز حمل إحداهما على الأُخرى لتوقف المراتب، ولكن الجنس والفصل القي فيهما الوقوف على المرتبة، فلذا صح حمل أحدهما على الآخر(١).

خواص الأجزاء

(١)الاجزاء وهي الذاتيات المُعبَّر عنها بـ (الاجزاء الحدّية) لها خواصّ:

منهـا: ان الاجزاء وهي الاجناس والفصول بيّنة الثبوت للماهية النوعية فلايحتاج ثبوتها للماهية إلى الوسط والبرهان، وهو استغنائها عن السبب بحسب مقام الذهن، وهو غنائها عن علّة الإثبات لا الاستغناء عن علّة الثبوت.

ومنها: أن الاجزاء الذاتية غنية عن السبب ايضاً في مرتبة الوجود الخارجي، ولذا قيل: الذاتي مالا يُعلّل؛ أي لايعلّل بعلّة وراء علّة الذات، فعلّة وجود الماهية هي علّة وجود الاجزاء، فالاجزاء الخارجية غنية عن علة الثبوت.

ومنها: ان الاجزاء سابقة على الكلّ في الوجودين الذهني والخارجي.

* * *

المبحث الثالث
حقيقة الشيء فصله الأخير

اعلم أن الوجود يدور مدار الفصل حيث مادار، قال الشيخ الرئيس:

أن صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو، ولايكون الشيء فعلياً إلاّ بالفصل الأخير دون الفصول البعيدة أو القريبة غير الفصل الأخير، فالفعلية تنحصر في الفصل الأخير كالناطق للانسان، ولايمكن أن تكون الأجناس والفصول كلّها فعليات، إذ ليس للشيء وجودان، فليست المتقدمات إلاّ مراتب استعداد.

وليعلم أن الفصل الأخير غالباً لايُعرَف، فإن الاطلاع على ماهيته في غاية الاشكال، أو هو سنخ وجود والوجود لايُعرف إلاّ بالمشاهدة من العلّة للمعلول(١).

---

(١) شيئية الشيء بصورته وفصله الأخير وبقية الفصول والأجناس المتقدمة ماخوذة في الماهية بنحو عدم التعيّن والإبهام؛ بمعنى أنّها بحقائقها الوجودية ماخوذة في الفصل الأخير وإن لم تتحقق بحدودها الخاصة، وإلاّ فلو أُخذت الحدود بنحو البشرط لا لما امكن حصول الكمال بعد الكمال فهي ماخوذة بنحو اللابشرط ولذا قبلت الصور بمراتبها العالية.

المبحث الرابع
تعدد الأجناس والفصول

إعلم ان الاجناس والفصول إذا تعددت تكون متعددة بمراتب طولية عديدة، ولا تقع متعددة بمرتبة واحدة.

امّا امتناع تعدد الفصول في مرتبة واحدة، فإن من الواضح أن فعلية الشيء لاتتثنى ولا تتكرر، إذ لاتكرر في تجلّيه تعالى فلا يتجلّى في شيء مرتين.

وامّا امتناع تعدد الجنس بالمرتبة الواحدة، فلأن كلّ فصل يقتضي قوّة خاصة ومادة واحدة، والمادة والقوة متقومة بالوجود الخاص، فكما تمتنع الفعليتان في مرتبة واحدة، كذلك تمتنع القوتان في مرتبة واحدة.

وما بيّناه من امتناع تعدد الاجناس في مرتبة واحدة لاينافي ماسبق بيانه منّا ان الجنس ماخوذ على وجه الابهام، فإن ذلك في حال عدم التعيين، امّا إذا تعيّن الجنس على وجه صار قوة من القوى، فإنه يتعيّن ولو بالاضافة الى وجود آخر، وإذا تعيّن الجنس في مرتبة من المراتب فلايقبل تعيّناً آخر لتلك المرتبة، فالابهام اذن قبل التعيّن واذا تعيّن وصار قوة خاصة، فتكون القوة فعلية في نفسها وإن كانت قوة لفعلية أخرى.

المبحث الخامس

هل تركيب الجنس مع الفصل إنضمامي أو اتحادي؟

قد وقع الخلاف بين الحكماء فذهب بعضهم إلى ان الجنس مع الفصل تركيبهما انضمامي، وذهب المحققون منهم إلى أن التركيب بينهما اتحادي.

فعلى مبنى التركيب الانضمامي يكون الجنس مع الفصل من قبيل اضافة أمر خارجي لأمر خارجي آخر، وامّا على مبنى المحققين فليس إلاّ وجوداً واحداً في الواقع لا تحليل فيه ولاتركيب.

والبرهان على ما ذهب اليه المحققون: ان الجنس كما عرفت قوة بعد الابهام، وامّا الفصل فهو فعلي وهو تحصل في الخارج لتلك المرتبة من القوة، وإذا كان أحدهما وهو الجنس قوة، والآخر وهو الفصل فعلية، وتحصّل لمرتبة القوة فلايُعقل في مثل ذلك ان يكون التركيب بينهما انضمامياً، حيث يستدعي القول بالانضمام أن تكون هناك فعليتان لا قوة وفعلية، والمفروض ان الفصل صرف الفعلية والجنس صرف الاستعداد.

المبحث السادس

التشخص

اعلم: ان الوجود عين مابه التشخص، فلايسعك ان تُشير إلى ذات من الذوات إلاّ وترى تعيّناً وتشخصاً بنفسه او بوجوده، فالوجود عين التشخّص وبه التشخص، ومن هنا تعرف أنك اذا ضممت ماهية لأخرى او جئت بقيود كثيرة لماهية من الماهيات ولو بالف قيد فإنه لايقتضي الشخصية وتعيّن الوجود.

فالطبايع والماهيات بذواتها وقيودها لاتقتضي الوحدة والتشخّص، ولا الثبوت والتقرر، فإن كلّ ذلك من شان الوجود، وإنما في الطبايع والماهيات التميز لبعضها من بعض، فالعينية بنفس الوجود وإن جاءت له المميزات بالماهيات أو التمييز بالحصص(١).

---

(١) ذهب الكثير من اعلام الحكمة إلى: ان التشخّص بالعوارض المشخصة، وآخرون إلى: ان التشخّص بالوجود والعوارض امارات التشخص، وإن إطلاق التشخّص عليها من باب وصف الشيء بلحاظ حال المتعلّق، وان ضم ماهية إلى أخرى يُفيد التميّز لا التشخّص، والوجود والتشخص وإن كانا مفهومين مختلفين لكنهما متحدان عيناً وخارجاً.

وان بين التميّز والتشخّص عموم وخصوص من وجه، فمادة

الاجتماع وجود زيد فإنه يشارك عمراً في الانسانية، فزيد متشخّص بوجوده ومتميّز عن غيره من أبناء نوعه، فالتشخّص يكون للشيء بلحاظ نفسه، والماهيات والكلّيات تفيد التميز لا التشخّص.

فالحق تعالى متشخّص، لكن لاتميّز هناك لعدم المشاركات في النوع والماهية، والإنسان الضاحك متميّز عن غيره وهو الانسان غير الضاحك، لكن لاتشخّص هناك فزيد متميّز عن عمرو ومتشخّص ايضاً بالنسبة لنفسه بوجوده.

* * *

الفصل الثالث

وفيه مباحث:

المبحث الأول
في الوحدة والكثرة

اولاً: في تعريف الوحدة والكثرة وانقسامهما، فقد قيل في تعريفهما: ان الواحد هو الذي لاينقسم، والكثير هو الذي ينقسم، ولكن هذه التعاريف لفظية لانها من قبيل تعريف الشيء بنفسه، ويشبه المقام تعريف الوجود حيث انه لاتعريف له لأنه من المفاهيم الاولية التي تاتي في الذهن أولاً وبالذات فلايقع لها تعريف.

فإذن الوحدة والكثرة من المفاهيم البديهية فهي غير قابلة للتعريف.

ثمّ أن الوحدة ليست جوهراً ولا عرضاً لانها نظير الوجود ومفهوم منتزع عن الوجود وينقسم كالوجود إلى وحدة بالقوة ووحدةبالفعل، وكلّ حكم يترتب على الوجود يترتب عليها من القرب من المبدأ والبعد عنه.

ثانياً: ينقسم الواحد إلى واحد حقيقي وهو المتّصف بعنوان الوحدة في نفسه ومن غير واسطة في العروض وبحال متعلّقه، وإلى واحد غير حقيقي وهو ما اتصف بعنوان الوحدة ولكن بواسطة في العروض وبحال متعلّقه.

والحقيقي إلى ماهو موصوف بعنوان الوحدة كعنوان الواحد وإلى الوحدة الحقيقية وهو واجب الوجود، وهو أحقُّ بالوحدة من كلّ شيء، والوحدة أحقُّ بالتسمية بعنوان الوحدة من كلّ ما اشتق منها نظير الأبيض والبياض، فإن البياض أحقُّ بالبياضية من كلّ ما اتصف بالبياض.

والواحد أمّا واحد بالخصوص وهو الواحد العددي المُعبَّر عنه بالشخص، وأمّا واحد بالعموم، والواحد بالعموم أمّا واحد مفهوماً وهو الواحد المفهمي العمومي، وأمّا واحد بالجنس او واحد بالعرض.

ثمّ اعلم: أن وحدة الجنس تُسمى مجانسة، ووحدة النوع تُسمى مماثلة، ووحدة الكم تساوياً، ووحدة الكيف تشابهاً، ووحدة النسبة تناسباً، ووحدة الوضع توازياً.

والكثرة في جميع ذلك على خلاف الوحدة والواحد بالمعنى الجنسي وغيره من المقولات هو غير الواحد الحقيقي، ويُسمى الواحد بالجنس، والنوع والكم والكيف أو النسبة والأمثلة كلّها واضحة.

واعلم: أن ليس لله تعالى وحدة عددية، وهي التي تكون في مقابل الثاني، بل له سبحانه وحدانية العدد وهو الوجود المحض، كما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «يامن له وحدانية العدد»(١).

---

(١) من جملة تقاسيم الوجود تقسيمه إلى الوحدة والكثرة، فالوحدة

مع عدلها تعم الحقائق جميعاً وإن كانت الوحدة مساوقة للوجود مصداقاً، وعليه فتكون الوحدة بنفسها تعم جميع الموجودات فتشمل حتى الكثرة، ولذا يُقال كثرة واحدة.

وكون الوحدة مساوقة للوجود مع كونها من تقاسيم الوجود فإن ذلك لاختلاف الاعتبار، فإن الوجود إذا جُعل بإزاء العدم كانت الوحدة مساوقة له، وإذا لو حظ الوجود بما له من المراتب كانت الوحدة من اقسامه، فيقال: الوجود امّا واحد وكثير.

ولاباس بذكر اقسام الوحدة تفصيلاً تبعاً لبعض الأعلام، فنقول:

اولاً: ان الوحدة والواحد شيء واحد، ولذا يُقال: تقسيم الوحده او تقسيم الواحد، لانه لم تُعتبر الذات في المشتق فالواحد او الوحدة امّا حقيقي وهو ما لايحتاج في الاتصاف بالوحدة الى واسطة في العروض، وامّا غير حقيقي وهو بخلافه.

والواحد الحقيقي هو: امّا ذات وماهية ثبتت لها الوحدة أم ليس كذلك، بل هي نفس الوحدة الخارجيه المصداقية العينية لا مفهوم الوحدة الذهنية، فما كان نفس الوحدة العينية فهو الواحد بالوحدة الحقّة وهو الله تعالى، وامّا الواحد الحقيقي الذي هو ذات ثبتت له الوحدة امّا واحد بالخصوص او واحد بالعموم، والواحد بالعموم تارة يُراد منه العموم العرفاني وهو سعة الوجود، وتارة يُراد منه العموم المفهومي وهو امّا واحد نوعي او جنسي او عرضي.

والواحد بالخصوص امّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة، او منقسم، وغير المنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة او غيره، وما

كان غير نفس مفهوم الوحدة فهو أمّا وضعي قابل للاشارة الحسّية كالنقطة، وامّا مفارق مجرد عن المادة.

والمفارق أمّا مفارق محض كالعقول، فإنها مجردة ذاتاً وفعلاً، وأمّا متعلّق بالجسم كالنفس فإنها مجردة ذاتاً لا فعلاً، والمنقسم امّا منقسم بالذات وهو المقدار والجسم التعليمي أو منقسم بالعرض وهو الطبيعي المعروض للجسم التعليمي وبقية العوارض كالكيف، والواحد غير الحقيقي أمّا واحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو وهند في الانسانية.

ويجب الالتفات ان هناك فوقاً بين الواحد النوعي والواحد بالنوع، فإن الواحد بالنوع وحدته غير حقيقية، بخلاف الواحد النوعي فإن وحدته حقيقية.

وامّا الواحد غير الحقيقي بالجنس كالوحدةبالحيوانية أو بالكيف، فإن السّكر والعسل والتمر متوحدة بالحلاوة أو الوحدة بالكم أو الاين إلى آخر الأعراض كالتشابه والتوازي وغيرهما.

فوحدة الحقّ تعالى هي الوحدة الحقّة الحقيقية، وامّا الوحدة الحقيقيه غير الحقّة فهي ذات ثبتت لها الوحدة؛ أي كانت وجوداً له ماهية كزيد واحد، وتفصيل الكلام موكول إلى الكتب المطولة.

* * *

المبحث الثاني
الحمل وأقسامه

الحمل ينقسم إلى: ذاتي أولي، وإلى شايع صناعي، وإلى حمل اشتقاق وتواطي.

فالحمل الذاتي: اتحاد الشيئين ذاتاً وماهية، ولابدَّ فيه من جهة اتحاد وجهة اختلاف، وإلاّ فلو اتحدا من كلّ جهة كان من حمل الشيء على نفسه، وإن تباينا من كلّ جهة لم يصح الحمل، لأنه يكون من حمل المباين على المباين.

وأن اختلاف الحمل في الحمل الذاتي كاختلاف الحدّ والمحدود، فأحدهما مقام التفصيل والآخر مقام الاجمال، فالمحدود اجمال التفصيل، والحد تفصيل الاجمال.

وأمّا الحمل الشايع: فهو الاتحاد في الوجود، وهو على أقسام:

الأول: أن يتحد الموضوع والمحمول ذاتاً.

الثاني: أن يتحدا عرضا كالكاتب والضاحك، فإنه ليس بينهما اتحاد ذاتي بل كان الاتحاد بالعرض تبعاً للانسان.

الثالث: ما كان الوجود لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض.

وأمّا الحمل الاشتقاقي: فهو من حمل المبادىء على

موضوعاتها كزيد ذو بياض، وأمّا نفس المشتق وهو زيد أبيض فهو من الحمل المتواطىء عند أرباب المعقول، لا من الحمل الاشتقاقي لاتحادهما في الوجود، ولاتحتاج في مقام الحمل إلى توسيط لفظة (ذو) كما في حمل الاشتقاق(١).

---

(١) الهوهوية اسم مركب من هو هو جعل اسماً للاتحاد فعرّف باللام فقيل الهوهوية.

اعلم: أن من لواحق الوحدة والكثرة الهوهوية والغيرية، فالهوهوية من عوارض الوحدة والغيرية من عوارض الكثرة، ومن أقسام الغيريه التقابل باقسامه الأربعة والتخالف والتماثل بلحاظ العوارض المشخصة للأفراد ككون زيد غير عمرو، وأمّا لو لاحظنا المتماثلين بما هما داخلان تحت نوع واحد كالانسانية لكان التماثل من أفراد الهوهوية فيدخل تحت الوحدة.

وهنا يقع سؤال وهو: هل الحمل والهوهوية شيء واحد أم لا؟ أو ان الهوهوية أعم مِن الحملي بناء على كون المراد من الحمل هو الاتحاد في الوجود فقط، لان على هذا تكون الهوهوية إضافة على شمولها لموارد الحمل ـ وهو الاتحاد ـ في الوجود شاملة لاقسام أخر كالتجانس؛ وهو الاتحاد في الجنس، والتماثل وهو الاتحاد في النوع، والتساوي وهو الاتحاد في الكم، والتشابه وهو الاتحاد في الكيف، وإلاّ فلو لم يخصص الحمل بالاتحاد في الوجود لكان الحمل والهوهوية شيئاً واحداً، وهو اتحاد ما سواء كان في الوجود أو الماهية.

* * *

المبحث الثالث
التقابل وأقسامه

لابدّ من تقديم مقدمة لايضاح المعنى، وبيانها: أن الشيء إذا قيس إلى آخر فامّا ان يكون احدهما غير الآخر ام لا، والأول اما ان يكونا مثلين أم لا؛ وغرضنا هنا من المثلية مايشمل المشتركات في النوع والمشابهة والمساوات والموازات والتناسب، فإن الموازات والمساوات والتناسب والمشابهة مماثلة للكم والكيف والوضع والنسبة.

امّا المتقابلان فهما في مقابل المثلين، وهما المختلفان في موضوع واحد وفي زمان واحد ومن جهة واحدة، والتعبير بالمتخالفين لاخراج التماثل، وقولنا: يجتمعان في محلّ، لاخراج المتغايرين وبما هو الشايع من المتخالفين كالحلاوة والسواد فإنهما يجتمعان في محلّ واحد، واشترطنا وحدة المحلّ لادخال مثل السواد والبياض من التضادّ كسواد الحبشي وبياض الرومي في محلّ واحد وهو الوجود، واشترطنا وحدة الحمل لادخال التقابل في مثل الأبوة والنبوة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد ولكن باعتبار جهتين، وبقولنا وحدة الزمان لأجل تقابل المتضادّين المتعاقبين على

موضوع واحد، المجتمعين في الواقع والدهر، فإن الاجتماع في افق الدهر لاينافي التعاقب الزماني.

أقسام التقابل:

التقابل على أنحاء: الأول تقابل السلب والايجاب، والثاني تقابل العدم والملكة، والثالث تقابل التضاذّ، والرابع تقابل التضايف.

امّا الأول: فمعناه سلب المحمول عن الموضوع كزيد ليس بقائم، وليس معنى القضية ثبوت النفي لزيد، وإلاّ لكانت معدولة المحمول وليست بسالبة، وحقيقة السلب ليس له ثبوت خارجي فالسلب ليس إلاّ اعتباراً عقلياً وليس بأمر خارجي.

الثاني: تقابل العدم والملكة، وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، ولكن الأمر العدمي ليس عدماً محضاً كالسلب والايجاب، بل هو العدم الذي من شانه أن يتصف بالوجود والمقيد به الموضوع، فالعدم والملكة سلب وجود عن الشيء القابل للاتصاف بذلك الوجود.

ثم ان تقابل العدم والملكة تارة يكون في الشخص، وأخرى في النوع، وثالثة في الجنس، ففقدان البصر عن الاكمه من شان نوعه، وفقدان البصر عن العقرب من شأن جنسه، وفقدان اللّحية وعدمها عن الأكوس من شان شخصه.

الثالث: تقابل التضاد، وهما الامران الوجوديان اللذان

لايجتمعان في محلّ واحد ولا في موضوع واحد كالسواد والبياض في الجسم، ولابدّ من اعتبار وحدة الموضوع في تقابل التضادّ، ولا تضادّ في الجواهر والاجناس لانه ليس فيها وحدة موضوع، ويعتريها التضادّ تبعاً لتضادّ مايعرض عليها كالسواد في جنس والبياض في جنس آخر.

الرابع: تقابل التضايف، وهما الأمران الوجوديان اللذان يستلزم من تعقّل احدهما تعقّل الآخر كالابوة والنبوة، ولابدًّ في تقابل التضايف من التكافىء بين الطرفين في القوة والفعل، فإذا كان احد الطرفين بالفعل كالابوة الفعلية فلابدّ أيضاً من أن تكون البنوة فعلية، وإذا كانت احداهما بالقوة كانت الأُخرى كذلك.

المبحث الرابع
تقابل الوحدة والكثرة

أن ماذكرناه من أقسام التقابل الأربعة لاينطبق على تقابل الوحدة والكثرة، لأنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل سلب وايجاب، ولا عدم وملكة، فإن الوحدة والكثرة أمران وجوديان، كما وأنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل التضادّ لعدم تحقق غاية البعد والخلاف بينهما، لأن الكثرة تتقوم بالوحدة.

ومن الواضح أن لا تقوّم لأحد الضدّين بالآخر، فالوحدة عين الكثرة، ويكون الإئتلاف بينهما من أشدّ أنحاء الإئتلاف، وليس بينهما أيضاً تقابل التضايف، لأنه لايستلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر.

وقد عرفت أن المتضايفين متكافئان بالقوة والفعل، ويحصل الانفكاك في الوحدة والكثرة اذن بين الوحدة والكثرة تقابل خاص، فيُعبَّر عنه بالتخالف وليس من التقابل الاصطلاحي(١).

---

(١) هل بين الوحدة والكثرة تقابل أم لا؟ وعلى فرض وجوده فهو من أي أقسام التقابل؟

ذهب الخواجة في التجريد إلى: ان التقابل بينهما بالعرض، لان

الكثرة والوحدة معروضة للعلّية والمعلوليه والمكيلية والمكيالية، لأن من تكرر الوحدة تحصل الكثرة فهي كالعلّة لها، وكذا الوحدة مكيال والكثرة مكيلة، لانه باخذ الواحد بعد الواحد تفنىٰ الكثرة.

فبنظره (قده) أن التقابل بين الوحدة والكثرة بالعرض بتبع التقابل بين العلّة والمعلول الذين بينهما تقابل بالذات من باب التضايف.

وذهب آخرون: إلى أنه ليس بين الوحدة والكثرة اي تقابل من التقابلات الأربع، بل هو تقابل من نوع آخر لعدم الدليل على انحصار التقابل في الاربع.

وذهب بعض المحققين: إلى أنه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل اصلاً، لأن الوحدة والكثرة من اقسام الوجود، والوجود مشكك ذو مراتب، مرتبة منه واجبة بالذات ليس فيها اي تكثّر وهي الوحدة الحقّة الحقيقية، ومرتبة منه الوجودات الامكانية وهي تختلف شدةً وضعفاً.

وعليه فالوحدة أيضاً تختلف باختلاف المراتب تبعاً لشدة الوجود وضعفه، فالوحده في المجردات أشدُّ من الوحدة في الماديات، ولمّا كانت الحقيقة المشككة ما به الاختلاف فيها عين مابه الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز، كانت الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فاذن لاتقابل بين الوحدة والكثرة لا بالذات ولا بالعرض.

* * *

الفصل الرابع

في العلة والمعلول

وفيه مقدمة ومباحث:

المقدمة

اما المقدمة فلبيان معنى العلّة واقسامها: فالعلّة امّا تامّة او ناقصة.

أمّا التامّة: فملاكها هو وجوب المعلول عند وجوب العلّة، فيحصل وجود المعلول عند وجود علّته التامّة.

وأمّا العلّة الناقصة: فلايجب بوجودها المعلول، ويمتنع المعلول بامتناع علّته ومابه فعلية الشيء، يُعبَّر عنه بـ (الصورة) و (الصورة والمادة) يُعبَّر عنهما بـ (العلل الداخلية).

أمّا ما كان خارجاً عن الشيء وهو من اجزاء العلّة فهو: امّا لأجله الشيء فيُعبَّر عنه بـ (الغاية) وأمّا منه يكون الشيء فيُعبَّر عنه بـ (العلّة الفاعلية).

ومرادنا من العلّية: مايحصل منه الأثر، وأمّا مابه يقوم الأثر فليس من أجزاء العلّة، ويُعبَّر عنه بـ (الشرط) لأن الأثر لايستند اليه، ولا يتكون المعلول منه، فالمعلول يترشح من شيء يقع الأثر منه، لا من شيء يقوم الأثر به.

فإذن الشروط كلّها دخيلة في فعلية الشيء لافي اقتضائه، فهي أمّا متممة للمفعول والقابل وأما مصححه لفاعلية الفاعل، وايضاً الشروط تارة تكون عدمية وأخرى وجودية، فمثلاً قرب النار من

الحطب شرط وجودي، امّا رطوبة الحطب في تأثير النار فشرط عدمي، وهو المُعبَّر عنه بـ (المانع) وامّا المعدات فليس شأنها إلاّ تقريب العلّة من المعلول كسير الأقدام المقرّب للوصول إلى المنزل.

وكلّ من العلّة الفاعلية والغائية علّة بالنسبة الى الأُخرى، فالعلّة الفاعلية علّة للعلّة الغائية في مقام الوجود والتحقق، والعلّة الغائية علّة للعلّة الفاعلية في مقام التصور والحضور الذهني، فالغاية متقدمة في الذهن، والفاعل فاعليته متقدم في الخارج(١).

---

(١) العلل امّا وجودية وهي المُعبَّر عنها تارة بـ (العلل الصدورية) وأُخرى بـ (العلل الخارجية) وهي العلل الفاعلية والغائية، وامّا علل ماهوية، وهي المُعبَّر عنها بـ (العلل الداخلية) تارة وأُخرى بـ (علل القوام) وهي العلل الصورية والمادية.

والعلّة هي: ما احتاج إليها الشيء صدوراً وهي العلّة الفاعلية، او قواماً وهي العلّة الصورية، والمادية لأنها يُعبَّر عنها بـ (علل قوام الماهية).

* * *

المبحث الأول
في العلة الفاعلية

العلّة الفاعلية بمعنى ما كان منه الأثر لا ما قام به الأثر، والعلّة الفاعلية لها اقسام:

فاعل طبيعي: وهو الفاعل من غير شعور ولا اختيار إلاّ ان الفعل يلائم طبعه.

وفاعل بالقسر: وهو الفاعل من غير شعور ولا اختيار، إلاّ انه لايلائم الطبع.

وفاعل بالجبر: وهو الفاعل من غير اختيار، كجبر الإنسان على عمل على خلاف ارادته.

وفاعل بالقصد: وهو الفاعل عن قصد وإرادة، وكان القصد ناشئاً عن غرض من الأغراض.

وفاعل بالعناية: وهو ماكان علم الفاعل كاف في فاعليته وكان العلم زائداً على ذاته.

وفاعل بالرضا: وهو ماكان علمه كاف في فاعليته وغير زائد على ذاته، فعلمه بفعله مع فعله، ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالاً.

وفاعل بالتجلي: وهو علمه بفعله في مرتبة الجمع عين العلم التفصيلي في مرتبة التفصيل والتفريق.

إذا عرفت ذلك فنقول: اختار المعتزلة: أن الله تعالى فاعل على وجه الداعي، والأشاعرة: أنه فاعل من غير داع، بل كان فعله جزافاً، والمشائون: انه فاعل بالعناية والاشراقيون: أنه فاعل بالرضا، والصوفية المحققون: أنه فاعل بالتجلي لكن لا بمايراه جهلة الصوفية من وحدة الوجود والموجود(١).

---

(١)قال المحقق الآملي: الفاعل بالتجلي هو الذي يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله، ولايقترن فعله بالداعي، ولايكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، بل يكون عين ذاته، ولا فرق بينه من هذه الجهة وبين الفاعل بالرضا، إلّا أن العلم السابق على الفعل في الفاعل بالرضا الذي هو عين الفاعل اجمالي لا غير، أو ليس بتفصيلي وفي الفاعل بالتجلي يكون تفصيلياً؛ بمعنى أنه إجمالي في عين الكشف التفصيلي، انتهى كلامه.

والمراد من الإجمال هنا البساطة التامّة التي هي عين الوجوب الذاتي.

وامّا ان يكون العلم السابق على وجود الفعل زائداً على ذاته بواسطة الصور المرتسمة فهو الفاعل بالعناية.

فالعرفاء يرون الحقّ تعالى فاعلاً بالتجلي، والمشاؤون يرونه فاعلاً بالعناية، والإشراقيون يرونه فاعلاً بالرضا، والمتكلّمون يرونه فاعلاً بالقصد، والمراد من المتكلّمين المعتزلة وما شابههم.

العلّة الغائية

وان من جملة العلل كما عرفت هي العلّة الغائية، وهي في الذهن علّة

بالنسبة إلى فاعلية الفاعل لا بالنسبة إلى الفاعل نفسه، وبهذا الاعتبار يقال لها: (العلّة الغائية) ومن حيث أن فعل الفاعل ينتهي إليها يقال لها (غاية) ومن حيث أنها يترتب عليها الفعل يُقال لها (غرض) أو (فائدة).

ومن المُسلّم أن كلّ فاعل له في فعله غاية ولو كان فاعلاً طبيعياً، ومن المعلوم انه ليس هناك من عبث في نظام الوجود.

والعلّة الغائية تارة يُراد منها ما إليه الحركة، وأُخرى: ما لأجله الحركة، والعلل الطبيعية غاياتها ما إليه الحركة فقط، والقسر من شأن عالم الطبيعة، ولايُعقل أن يكون دائمياً أو اكثرياً، لأن القسر الدائمي أو الأكثري لايتناسب مع العلم الإلهي بالنظام الأحسن.

والقسر الأقلي أما من لوازم عالم الطبيعة أو انه من لوازم كمالها، وهذا يبدو للعارف عند النظر إلى العالم ككلّ، لا عند ملاحظة وجود خاص طبيعي بما يجب له من الوجود والكمال الخاص.

ولايقول بالبخت والاتفاق، إلاّ من جَهِل الأسباب الفاعلية أو الغائية، ولكن البعض خلط بين عدم الوجدان وعدم الوجود.

* * *

المبحث الثاني
في العلة الصورية

العلّة الصورية هي : مايتحقق بها فعلية الشيء، وتطلق العلّة الصورية على أنحاء :

أحدها : على نور الأنوار والجوهر الحقيقي وهو الله سبحانه، فهو فاعل العلل، وغاية الغايات، ونهاية النهايات .

ثانيها : تُطلق على مابه فعلية الشيء كالنفس للجسد، وهيئة السرير للسرير، ويُراد مطلق الفعلية هنا فيشمل الجواهر العالية والأعراض .

ثالثها : تُطلق الصورة على مابه تقوّم المادة .

رابعها : تُطلق على الشكل والهيئة كهيئة الصلاة، وهيئة السرير .

خامسها : على الصور الجنسية والنوعية والفصل، فالنوع صورة تفصيلية لصورة الجنس .

سادسها : تُطلق على الصورة العلمية الذهنية، وقد تُطلق الصورة أيضاً بمصطلح المناطقة على مقدمات القياس .

المبحث الثالث
في العلة المادية

اعلم: أن الحامل لقوة شيء يُعبَّر عنه بـ (العلّة المادية والعنصرية) وتنقسم المادة باعتبار عنصرها، لأن العنصر أمّا أن يكون لشيء واحد بلا تغييّر نظير اللّوح للكتابة، أو مع التغييّر في ذات الشيء، بحيث تحصل زيادة جوهرية كالمني للحيوان حتى يزيد على المني كمالات جوهرية، حتى يبلغ المني درجة الكمال أو يكون مع تغيير في ذاته وانسلاخ صورته ونقصان جوهره، نظير الخشب للسرير حيث ينقص بالنحت، أو مع تغيير وانسلاخ في صفته كالشمعة للصنم، وقد يكون بالانضمام من غير تغيير كالآحاد للعدد، والمقدمات للقياس أو مع التغيير كالأدوية للمعجون(١).

---

(١) من جملة أحكام العلل الجسمانية أنها متناهية التأثير مدّة وعدّة وشدّة، ومنها أنها لاتؤثر في غيرها إلاّ عندما يكون بينها وبين غيرها وضعاً خاصاً ومحاذات معينة، وإلاّ لسخنت النار التي هي في المشرق الماء الواقع في المغرب، وقد أقيم على هذه الدعاوى براهين مذكورة في الكتب المطولة.

* * *

أحكام مشتركة بين العلل الأربع

اعلم أن هناك جهات مشتركة بين العلل، فالفاعل البسيط كالمبدأ الأول، والمركّب كعدة رجال يحركون شيئاً، والمادّة البسيطة كالهيولي، والمركّبة كالعقاقير للمعجون، والصورة البسيطة كالماء، والمركبة كالبستان، والغاية البسيطة كالشبع للأكل، والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير، والفاعل العام ماينفعل عنه الكثير كالنار المُحرقة لاشياء كثيرة، والخاصّ ماينفعل عنه شيء واحد، والغاية العامّة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبيل او الترنجين ولشرب البنفسج، والخاصّة كلقاء زيد صديقه الخاصّ، والفاعل الكلّي كالطبيب للعلاج، والجزئي كالطبيب لهذا المرض.

والفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، وايضاً الصورة والمادة والغاية قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض، والعلّة قد تكون جسمانية وقد تكون غير جسمانية.

وقد ذكروا هنا: أن الواحد لايصدر منه إلاّ الواحد، وأن الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد، بناءً على أن الواحد الحقيقي ـ وهو الله تعالى ـ قد أوجد العقل، ولكن المُراد من هذه العبارة ما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿وما أمرُنا إلاّ واحِدة﴾[1] وذلك الأمر هو الوجود

---

(١) القمر / ٥٠

المنبسط الذي لاتكثر فيه إلاّ بتكثّر الموضوعات.

وأن من المعلوم ان السلسلة لابدَّ وأن تنتهي إلى وجود ليس فوقه وجود، وهو منتهى شدّة الوجود والنور وهو الله تعالى لبطلان التسلسل الى غير نهاية، إذ المعلول من طرف يكشف عن وجود طرف آخر هي العلّة في السلسلة، فانك لو نقصت بعضاً من سلسلة المعلولات او العلل لم يُطابق احدهما الآخر في المنتهى، وهذا ممايدلُّ على بطلان التسلسل، فإذن لابدَّ وأن تنتهي سلسلة العلل والمعلولات إلى علّة هي علّة العلل.

وقد ذكر القوم هنا عن الشيخ وغيره براهين تدلُّ على بطلان التسلسل فراجع(١).

---

(١) ذكروا احكام مشتركة بين العلّة والمعلول رأينا من المناسب ذكرها ههنا، منها: انه لايمكن تخلّف المعلول عن علّته التامة، ولا العلّة عن معلولها؛ اي لايمكن فرض معلول بلا علّة.

ومنها: ان الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد، وأن الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد، وهناك نقوض وابرامات لهذه القاعدة.

ومنها: ان بين العلّة والمعلول تضايفاً بحسب القوة والفعل، فلايُعقل احدهما إلاّ بالقياس إلى الآخر، ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

ومنها: بطلان الدور بين العلّة والمعلول، وذلك أمر ضروري.

ومنها: بطلان التسلسل بين العلّة والمعلول.

* * *

المبحث الرابع
الجوهر والعرض

أمّا الجوهر: فهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، لان الجوهر عين الموضوع، والجوهر إنْ لم يتعلق بالجسم فهو عقل مفارق وإلاّ فعقل غير مفارق.

وأمّا العرض: فهو في نفسه لا استقلال له، لأنه ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت في الغير، وينقسم العرض إلى كم وكيف ووضع وأين وله، وهو عبارة أخرى عن مقولة الملك والجدة ومتى وفعل وانفعال إلى آخر المقولات التسع.

أمّا الكم: فهو ما كان بذاته قابلاً للقسمة، وهو متصل ومنفصل كالجسم والسطح والخط فإنها من الكميّات المتصلة، والمنفصل كالاثنين والثلاثة فإن الخمسة إذا قسّمتها إلى اثنين وثلاثة لم تجد حدّاً مشتركاً بينهما، والزمان كم متصل غير قار الذات، والكم المنفصل يُوجد فيه الواحد وهو عادّ لجميع أنواعه، والمتصل قابل للتجزئة.

وأمّا الكيف: فهو الهيئة القارة التي لاتقتضي القسمة ولا النسبة، ولايوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها.

فبقيد القارة أخرجنا الفعل والانفعال، وبقيد لاتقتضي القسمة اخرجنا الكم، وبقيد لا تقتضي نسبة في أجزاء حاملها أخرجنا الوضع، وبقيد لايوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها أخرجنا المضاف.

وتنقسم الكيفية إلى: الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والكيفية المختصّة بالكميات والاستعدادية بحسب الاستقراء.

والكيفية اما راسخة فهو ملكة، وأما غير راسخة ويُعبَّر عنها بـ (الحالة) كَما وانها تنقسم الى الكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة والرطوبة، وغير الملموسة كالكيفيات المبصرة، وتنقسم إلى الكيفيات المذوقة والمشمومة أيضاً.

واعلم: أن العلم له مراتب فبعضه جواهر خارجية، وهي على مراتب فبعضها مجردة عقلية كعلم العقل والنفس بذاتهما، وبعض أفراد العلم ـ وهي أعلى المراتب ـ وهو العلم الواجب بالذات والعلم يكون حضورياً وحصولياً وتفصيلياً واجمالياً، فإن عُلم بالاشياء بصور متمايزة فهو علم تفصيلي، وإن كان بصورة واحدة فهو علم إجمالي، وكذا يكون العلم فعلياً وانفعالياً.

وأمّا الأعراض النسبية فمنها الاين ومتى، فالهيئة الحاصلة من كون الشيء في المكان يُعبَّر عنه (ايناً) والهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان يُعبَّر عنه بـ(متى) ومن الأعراض الجدة وهي: هيئة تحصل لأجل مايحيط كالتعمم والتقمص.

ومنها: الوضع وهو: هيئة لشيء تحصل من نسبتين من نسبة

الأجزاء بعضها لبعض، ومن نسبة الأجزاء إلى الخارج عن ذلك الشيء.

ومنها: الفعل والانفعال، وهو التأثير والتأثر كالكسر والانكسار.

ومنها: المضاف، وهو ما كانت النسبة فيه لطرف واحد، والاضافة لطرفين كالابوة والاخوة(١).

---

(١) ليس هذا البحث بحثاً عن مُطلق الوجود، بل هو بحث عن الوجود الإمكاني، لأنه يُقال: الماهية اما جوهر او عرض، والماهيات وإنْ لم يكن لها تحقق وعينية على مسلك المشهور، والقول باصالة الوجود، ولكن لها منشأ انتزاع وهو الوجود والبحث هنا عمّا كان جوهراً بالحمل الشايع لا بالحمل الاولي.

والجوهر خمسة أقسام: فالجوهر إن كان محلاً لجوهر آخر، وكان المحلّ غير مستغنٍ عن الحال فهو الهيولى.

والجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر فهو الصورة، سواء كانت صورة جسمية أو نوعية، فالصورة الجسمية هي الحالة في الهيولى الأولي، والصورة النوعية هي الحالة في الهيولى الثانية.

وتارة يكون الجوهر ليس محلاً ولا حالاً بل مركباً من الحال والمحلّ فهو الجسم، وإن كان الجوهر ليس محلاً ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منها فهو الجوهر المفارق، وهو على قسمين مفارق للمادة ذاتاً وفعلاً وهو المُعبَّر عنه بـ (العقل) ومفارق للمادة ذاتاً لا فعلاً لتعلّقه بالجسم فهو (النفس).

واعلم أن للكم ثلاث خواص:

اوّلاً: انه يَقبل القسمة الوهمية بالذات لا الفكية، لانها تعدم الكم، واما بقية المقولات فإنما تقبل القسمه بواسطته.

ثانياً: ان في الكم تحصل المساواة واللامساواة، وإنما يجري هذا في بقية المقولات بواسطته.

ثالثاً: ان للكم عاداً يعدّه وبواسطته يفنىٰ ذلك الكم، والعادُّ في الكم المنفصل هو الواحد.

والكم: امّا متصل او منفصل، والمتصل: امّا قار او غير قار، وان من خواصّ الكم المتصل ان فيه حداً مشتركاً، ولكن الكم المنفصل ليس فيه حدّ مشترك، والمقصود من الحدّ المشترك: هو الجزء المفروض الذي تكون نسبته الى الجزاين نسبة واحدة كالنقطة في جزاي الخطّ، والخطّ في جزاي السطح، والسطح في جزاي الجسم، والآن في جزاي الزمان الماضي والمستقبل، وهذا الجزء المشترك لو جُعل ابتداء لجهة من الجسم لجاز ايضاً جعله ابتداء للجهة الثانية من الجسم، ولو فُرض ذلك الجزء انتهاءاً لجهة لجاز جعله انتهاءاً للجهة الأخرى من الجسم ايضاً.

واعلم: أن الجسم الطبيعي جوهر ولكن الجسم التعليمي عرض.

وامّا الكيف فهو على أقسام، منه: الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة والارادة والكرم والشجاعة والحزن والفرح.

ومن الكيفيات هي الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة للخطّ المستقيم، والانحناء للخطّ المنحني، والاستقامة والانحناء تعرض للكميات المتصلّة، وامّا الزوجية والفردية فهي من خواصّ الكم المنفصل.

ومنها: الكيفيات الاستعدادية المُعبَّر عنها بـ (القوة واللاقوة)

كـالاستعداد إلى الانفعـال كاللّين في الماء، والاستـعداد الى عـدم الانفعـال كالصلابة في الحديد.

ومنهـا: الكيفـيات المحسـوسة الخـمسة: الملمـوسة، والمذوقة، والمشمومة، والمسموعة، والمبصرة.

ثم باستثناء الكم والكيف من المقولات التسع العرضية، يقال لبقية المقولات السبع (الاعراض النسبية) لانها لايمكن تصورها إلاّ مع تصوّر شيء آخر.

فمن هذه الاعراض النسبية الأين، وهو: نسبة الشيء إلى المكان، وبالاحرى أن يُقال: ان الاين هيئة حاصلة من كون الشيء في المكان.

ومنها: المتى، وهي الهيئة الحاصلة من كون الشيء في الزمان.

ومنها: الوضع وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ثم نسبتها إلى الخارج.

ومنها: الجدة، وهي المُعبَّر عنها بـ(الملك) وله ايضاً وهي هيئة مايحيط بالشيء كالعمامة بالنسبة إلى الراس.

ومنها: الفعل والإنفعال، امّا الفعل فهو التاثير الحاصل بنحو التدريج من المؤثر في المتاثر مادام يؤثر كتسخين المسخن مادام يسخن، واما الإنفعال فهو هيئة حاصلة من التاثر التدريجي كتسخن المتسخن مادام يتسخن.

ومنها: الاضافة او المضاف، وهو الهيئة الحاصلة من نسبة متكررة.

* * *

الإلهيات

بالمعنى الأخص

إثبات الصانع

الكلام في الإلهيات وأحكام الواجب تعالى وصفاته وأسمائه.

إن كان الشيء موجوداً في نفسه وبنفسه ولنفسه فهو واجب الوجود، وكلّ ماعداه من وجود جوهري أو عرضي فهو مُفتَقِر إليه، بل ذاته الفقر إلى واجب الوجود.

قال المعلم الثاني (الفارابي): يجب أن يكون في الحياة حياة في الذات، وفي الارادة ارادة بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات، وإتماماً لكلامه نقول: ويجب أن يكون في العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات.

وهناك طريقان لاثبات واجب الوجود، الأوّل: طريق الصدّيقين وهو الانتقال من العلّة إلى المعلول، والثاني: طريق ماعداهم من اثبات الوجود من طريق المعلول واستكشاف العلّة من طريق المعلول.

أمّا الأول: فإن اتصاف كلّ شيء بالوجود لابدّ وان ينتهي إلى حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود ليست إلاّ ذات الحقّ سبحانه من غير حاجة إلى إقامة البرهان.

وأمّا الثاني: فإن وجود هذا العالم وحركاته وأفلاكه وكواكبه

ونفوسه وعقوله كلّها دالّة على وجود ذاته تعالىٰ، لأنّها أثر له وعين الربط به.

فالطبيعي يستدل على وجوده من طريق الطبيعة، والفلكي من طريق الأفلاك والنجوم، وهكذا الطبيب والمهندس والشاعر والكاتب وجميع مافي العالم من ذراته وجواهره فإنها تكشف عن وجوده تعالى:

ففي كلّ شيء له آية   تدلُّ على أنّه واحد

وهنا شبهة تُنسب الى ابن كمونة وهي: أنه من الجائز القول بوجود إلهين يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر، واذا جاز هذا الاحتمال عقلاً فاختيار وحدة واجب الوجود، وأنه لايمكن فرض إلهين يقع باطلاً.

والجواب: أن الشبهة تبتني على القول بأصالة الماهية، وإن كلّ ماهية لاربط لها بالماهية الأخرى، وأن القول بأصالة الماهية يعم مرتبة الواجب، وعليه فيجوز عقلاً أن يكون واجب الوجود اثنين أو أكثر.

وأمّا على القول بأصالة الوجود، وإنّ الوجود له مراتب، وأن كلّ مرتبة منه ينتزع منها ماهية وحدّ فلايتصور هذا الاشكال، لأن آخر مراتب الوجود الذي لايُحدُّ بحدٍّ من الحدود ولا بأي ماهية من الماهيات ولايعتريه أي نقص فهو الذي لايُحدُّ ولايُقيّد وفوق مالايتناهى بما لايتناهى من جميع الجهات، فإن ما كان هذا شأنه لايمكن أن يتعدد.

واما الجواب على القول بتعدد الموجودات، وأن كلّ وجود تباين حقيقته حقيقة الوجود الآخر أو القول بأصالة الماهية، وأن الماهية تنطبق على الواجب، فدفعه.

أن معنى وجود واجب الوجود سواء قلنا بأصالة الماهية ـ وإن كان هذا القول ضعيفاً عندنا ـ أو قلنا بأصالة الوجود وأن حقيقة الوجود مختلفة، فإن واجب الوجود لكلّ مايُفرض هو الذات الثابتة التي لاتساويها ذات ولا يعادلها وجود، وإلاّ لما كان واجب الوجود، وماكانت فيه الصّفات في غاية تصوّرها بمالايقبل التحديد والتقييد، وإن فرض واجبين للوجود أو الماهيتين من لوازمه التحديد، والحال أن التحديد والتقييد مما يتنافى مع الواجب بالذات والصّفات الكمالية، فشبهة ابن كمونة لافرض لها معقول عند التأمل.

علمه تعالى

علمه تعالى عين ذاته إذ هو تعالى علم كلّه، فإن صرف الوجود لاتحديد فيه ولاتقييد، فهو عين العلم وعين الوجود، وليس من باب الصّفة والموصوف، لأن كمال التوحيد نفي الصفات عنه الزائدة على ذاته، فعلمه، وقدرته، وحياته، وارادته، وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحدية وإنْ تغايرت بحسب المفهوم.

وبتعبير آخر: أن الوجود الصرف وهو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية التي لا ثاني لها ولا كثرة فيها، هي ذات واجب الوجود بالذات سبحانه فهو بسيط الحقيقة، وقد عبّر الحكماء في هذا المقام ان بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها فكلّ مايُفرض من الوجود على الوجه الأكملِ والتام فهو الواجب، لأنه صرف الوجود المشتمل على كلّ وجود وقيّوم له، ونفس الحقيقة الوجودية الصرفه متحققه بذاتها لا بامر آخر، فهو الذات البسيطه التي هي اقوى واكدّ من الوجودات الخاصّة المتشتة المحدودة.

وقد تقدم منّا أن حقيقة الوجود ذات مراتب مشككة، وان كلّ ماعدا الحقيقة الصرفة معلول لها قائم بها.

واعلم أن الفيض المقدس مقام الوحدة في الكثرة وهو الرحمة الواسعة المحيطة بكلّ الماهيات، فالوجود المنبسط فيه السّعة والشمول، وكلّ ممكن ووجود خاصّ خارجي له اعتبارات:

١ــ الماهية.

٢ــ وجوده المضاف إلى الماهية.

٣ــ وجوده من حيث هو وجود.

وفي الحقيقة أن الموجود في الخارج ليس إلّا الوجود المنبسط الواحد الذي هو فعله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[1].

فالوجود بما هو وجود واحد وبما هو مقيد تلزمه الماهيات،

---

(١) القمر/ ٥٠

فوحدته حقيقية وكثرته اعتبارية واقعية، ونسبة الأشياء إليه تعالى نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي.

ومراتب علمه بالقياس إلى الأشياء وانكشافها هي العلم بالعناية والقلم واللوح والقضاء والقدر، والغرض من العلم العنائي نفس ذاته لا بما سلكه المشائون من أنها بالصور المرتسمة في ذاته تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأما العقل الأول فإن فُسّر بالقلم فذاك وإلاّ فلا نتعقل مايذكره الحكماء في هذا الموضوع.

والمراد بالقضاء والعلم الكلّي هو العلم المحيط بالعالم بعد مرتبة الذات، وقسّموه إلى قضاء اجمالي من الصور القائمة بالقلم وهو العقل الأول، وقضاء تفصيلي وهي الصور الفائضة على النفوس وتسمّى بـ (اللّوح المحفوظ) و(امّ الكتاب).

وأمّا القدر فهو على نحوين: علمي وهو: الصور القائمة بالنفوس، وعيني صوره مرتبة: وهي عبارة عن صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي، وإنْ كنّا لانعرف من هذا بحسب الشريعة شيئاً، وكذا مما رتبوه من ان الافلاك ذوات انفس مُدرِكة عالمة.

القدرة

القدرة على نحوين:

أحدهما، بمعنى صحة صدور الفعل وعدم صدوره، وهو الذي عليه المتكلّمون، ويُراد من الصحة هو الجواز العقلي والجواز الذاتي.

والثاني: بمعنى إن شاء فعل وإنْ لم يشأ لم يفعل، سواء كانت المشيئة زائدة على الذات كما في الممكنات، أو عين ذاته كما في الواجب على سبيل الدوام، أو في وقت خاص، وكونه إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل المناسب لمقامه تعالى.

واعلم: أن الممكنات جميعاً مشمولة لملاك المجعولية، فيعمّها الجعل الإلهي، وثانياً أن المؤثر في الوجود ليس إلّا الله تعالى.

فالمقدمة الأولى تثبت أن الوجود الإمكاني لامكانه الذاتي محتاج إلى جاعل، لكون احتياج الممكن إلى العلّة بديهياً.

وأمّا أنه ليس هنا مؤثر في الوجود إلّا الله، لأن غير الواجب أمّا ممكن أو ممتنع، والممكن أمّا موجود أو معدوم، ولاريب أن لاجاعلية للممتنع ولا للممكن بشرط العدم، لأنه ليس بشيء.

وأمّا الممكن الموجود فلايخلو من ملابسة القوة من الامكان الذاتي في الجميع، والعدم لايصلح أن يكون مفيداً للوجود، ومالا تخلو ذاته من شائبة العدم لايفيض الوجود، ومفيض الوجود يجب برائته عن ملابسة القوة وشوب العدم، وليس ذاك إلّا واجب الوجود تعالى شأنه.

الإرادة

الإرادة في الواجب تعالى هي عين الابتهاج والرضا بذاته، ومنها تنشأ الإرادة الفعلية وهي متعلّقة بكلّ كائن، وليس للأشياء إلاّ سبب واحد وهو الله تعالى.

تفصيل في معنى الإرادة:

لابدّ لنا من بيان مفهوم الإرادة، وأن الإرادة في الواجب تغاير معنى الإرادة في الممكن، أو أن الإرادة مفهوم واحد لا اختلاف فيه، وإنما الإختلاف فيما انطبقت عليه من الواجب والممكن.

الإرادة، مفهوماً: بمعنى السعي للشيء، ففي الحديث: «من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله» بمعنى أن يسعى له ويطلبه، وأراد الشيء اذا توجّه اليه وسعى نحوه، فالإرادة بحسب المفهوم والحمل الأولي: هي عبارة عن فعلية الإقتضاء في الشيء وتمامية تأثيره فيه لوجود شيء آخر.

فالشيء الأول: وهو الذي فيه فعلية الاقتضاء لوجود شيء آخر مريد بمعنى تام التأثير، والشيء الثاني: مراد وبه تمامية التأثير.

والإرادة أعمّ مما كان فيه حس وادراك أم لا كفعلية اقتضاء الجدران لعدم الانتقاض، وذلك كما في القوة الطبيعية، ومن هنا

تُستعمل في الجماد والحيوان فتقول: جدار يريد أن ينقض، وفرس تريد التبن، وانسان يريد التجارة.

ويختلف الطلب عن الإرادة: أن الطلب مخصوص بفعلية اقتضاء وجود شيء عن ادراك، وامّا الإرادة فبدون هذا الشرط، فتكون النسبة العموم المطلق.

وثانياً: أن الإرادة كماعرفت تُطلق على الواجب والممكن، وليست في الواجب معنى يغاير الممكن، وكذلك الحال في غير الإرادة من أسماء الصّفات كالعلم والقدرة والحياة، لكن مع اختلاف المصداق اختلافاً بيّناً، فالصّفات فيه تعالى عين ذاته، وفي غيره زائدة على ذاته، وليست الإرادة راجعة إلى العلم مفهوماً لشهادة الوجدان في قولنا: أن الله عالم، وأن الله مُريد انهما ليسا من المترادفين، ولذا كان عقد القلب في أحدهما غير عقد القلب في الآخر.

وثالثاً: أن للإرادة نصاباً في الممكن، فتقول: إن مايحتاج إليه الممكن في فعله الاختياري هو العلم المسمّى بالداعي، ثم التصديق بفائدة الشيء، ثم الشوق والشوق المؤكد إن كان الشيء ملائماً لطبع الفاعل، ثم تصميم النفس على الفعل برفع الموانع والبناء على الايجاد، وهذه المرحلة تُسمّى بـ (اجماع النفس) ثم حركة العضلات وهو نفس الفعل المترتب على الاجماع المترتب على ماسبق، فمن اجتماع هذه الامور يحصل الفعل وكلّها زائدة على ذات الممكن وعارضه عليه، وعدم اتحادها مع ذات الممكن من الواضحات.

وامّا في الواجب فالإرادة عين ذاته سبحانه، وان حقيقة العلم تتنافى مع حقيقة الإرادة، ففيه تعالى نفس الرضا وابتهاج ذاته بذاته، ويُعبَّر عنها بـ (الإرادة الأزلية الذاتية) وهناك إرادة في مرتبة فعله وهي عين فعله وهي زائدة على ذاته، وقد ورد في الاخبار كما في الكافي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أن لله إرادتين ومشيئتين إرادة حتم وإرادة عزم» وفسرتا بارادة هي عين ذاته، وإرادة فعلية هي من صفات افعاله.

وبالجملة: ان الإرادة في ذاته المقدسة حيث ان المدرِك على اتم الجمال والبهاء، والمدرَك أجلّ مدرِك لبساطته، وكان الإدراك ايضاً اتم إدراك، كانت صفاته اتم واكمل في ذاته، وإدراكه ومدركه، ولايكون أكمل إلاّ إذا اتحدت الذات مع الصفات، فحضور نفسه يقتضي أن يكون تام الرضا وتام الابتهاج باثره، وقد ذكر الحكماء ان الموجودات موجودة بحسب ترتيب العقول، ثم النفوس، ثم الافلاك إلاّ ان في كلامهم تامل.

حياته

الحياة فينا عبارة عن كيفية نفسانية، وأما فيه سبحانه فهي عين الذات، فهو حي بنفس ذاته لا بحياة زائدة على محض وجوده، فهو حي وحياة كما أنه علم وعالم، وقدرة وقادر، وإرادة ومريد، بل نقول: أن كونه قادراً، عالماً لابدّ وان يكون حيّاً بالضرورة، وأما أنه سميع وبصير فيراد العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، فهما في الحقيقة عين العلم.

تكلّمه تعالى

اعلم: أن المُراد بكلمات الله تعالى هي وجودات الأشياء، لأن الكلام ليس منحصراً في الكلام اللّفظي، فكلّ معرب معرف لما في الكون، فهو كلام كان لفظياً أو غير لفظي، وكلّ وجود دالّ على صفة من صفاته واسماً من أسمائه، وهذه دلالة ذاتية لا وضعية، وكذلك دلالة الوجودات الذهنية على الوجودات الخارجية، فإنها أيضاً من الدلالة الذاتية لا المفهومية، والمفاهيم من سنخ عالم العقل لأنها موجودة لدى العقل المجرد، وهي بسيطة في غاية البساطة.

وأوّل محلّ لتلك المعاني العقل البسيط، وهو بمنزلة القلم الأعلى، ثم العقل النفساني وهو بمنزلة اللّوح، والصور الكلّية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثم يتنزل عنه الى عالم الخيال الجزئي، والصور الجزئية بمنزلة القدر العلمي، ثم يتنزل الى عالم موادّ الألفاظ فيصير موجوداً في عالم الشهادة والحسّ، وإذا تلفظ به الانسان يصير قدراً عينياً وكيفاً مسموعاً، وإلى هنا تتم مرحلة تنزّله، وأول منازله صعوداً هو وجوده الصوري المثالي في سامعة المخاطب، ثم يترقى من عالم الحسّ إلى عالم الخيال، ثم إلى عقله النفساني، ثم ينتهي إلى عقله البسيط: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1].

---

(١) الاعراف / ٢٩.

واعلم: أن اظهار مافي الضمير وإلقائه إلى ذهن المخاطب له طرق عدّة، منها: الاشراق بأن يشرق المتكلّم على المخاطب بما فيَ ضميره بلا صوت ولا كلام حسّي وهي طريقة الاشراقيين في التعليم والتعلم، وأخرى يكون الشيء الخارجي آلة لإبراز المقصود كدلالة الضرب على وجود شخص وراء الباب، أو بجعل حركة بعض الأعضاء كحركة الرأس، أو الإشارة باليد على مقصود من المقاصد، ولكن لمّا كانت الاستفادة متعسرة بهذه الطرق اختاروا اللّفظ دالاً على المعنى.

وأما تقاسيم الكلام:

أحدها: ماكان عين الذات كالكلام بمعنى الوجود المجرد عن المظاهر، والمدلول هنا عين ذاته ﴿شَهِدَ اللهُ أنّهُ لا إلهَ إلاّ هُو﴾[1].

والثاني: الكلام بمعنى الوجود المنبسط على هياكل الممكنات، وهو فيضه ورحمته الواسعة فكلامه جميع الممكنات.

الثالث: كلماته بمعنى العقول والنفوس والافلاك، وعالم الملك وهو عالم الشهادة ولاسيما الكلمات التامات؛ وهم أهل بيت الرسالة المطهرون(٢).

---

(١) آل عمران/ ١٨.

(٢) لبسط الكلام في باب التوحيد لانّه أسّ المطالب جميعاً، رأيت من اللازم أن أذكر ما كتبته مقدمة من شرح على بعض الكتب النفيسة كتجريد الاعتقاد وشرح المنظومة.

فاقول: أن الشرع القويم منه ما يتعلّق بالعقيدة ويسمى بـ(الاصول

العقائدية) ومنه ما يتعلّق بالعمل ويُسمّى بـ(الفروع العملية) والأصول العقائدية لابدّ أن تستند إلى البراهين القطعية اليقينية، فلا اعتبار بالظنون فيها، ولمّا كان باب التقليد والاخذ بالظنون في الأصول العقائدية مسدوداً فعلى الإنسان للخروج من قيود التقليد ومتابعة الآخرين ان يسعى لإحكام بنائه العقلي الذي هو الاساس لقيم الإنسانية بكلّ جدّ، لأجل أن لا يُصاب بالانهيار عند عواصف الشبهات ووساوس الشياطين.

فلا خير في كثير عبادة أساسها الجهل ومتابعة الشبهات والظنون والخرافات، والجرى على المنهج العام السائد في المجتمع اخطأ أو اصاب، لانّ جميع هذه الأسس تذهب بذهاب الوضع السائد في تلكم البلاد.

فلا قيمة لعمل لم تكن ركائزه الايمان الصحيح، قال تعالى: ﴿وَيَرفَعُ الله الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُم وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجات﴾ المجادلة/ ١١.

فبالعلم يكون البناء الإنساني لنيل الغاية القصوى لمن أحبّ الحياة، وبالعلم تُقام الحجّة على المبطلين.

ومن المعلوم أن القاعدة لجميع الأصول والفروع هي معرفة الصانع، ولذا ورد عن إمام الموحّدين وسيّد الاولين والآخرين بعد رسول ربّ العالمين عليهما أفضل الصلاة والسلام: (أوّل الدين معرفته) وأن معرفة الصانع تارة تكون بقرارة من النفس بلمس الحقيقية، حتى تصبح واقع الحياة وعلى أثرها تأخذ النفس بالصلاح والرقي في جميع جوانبها الجوانحية والجوارحية، فيصبح الشخص عبداً لله تعالى يعيش ذلّ العبودية وعظم القرب من لا نهاية النور.

وأخرى تكون المعرفة انكشاف الحقيقة والدراية بالواقع بدون أن

يستتبع ذلك قرار النفس واذعانها لنفس الامر والواقع، وهذه المعرفة هي السائدة في المجتمعات البشرية، وقد تكون حاصلة حتى عند اشقى خلق الله تعالى، فقد ورد انّه سئل أبو جهل عن رسول الله ﷺ ما يقول فيه، فقال: وربِّ اللات والعزّى إنّه لنبيٌّ حقٌّ، ولكن كيف تخضع صناديد قريش ليتيم ابي طالب ولمّا كانت معرفة الله تعالى من ابده البديهيات ومع ذلك هي من ادقِّ المسائل العقلية، كانت تتمشى مع جميع المذاهب العقلية السليمة والفطرية ايضاً، وإنْ كان البحث عن ساحة الحقّ تعالى قد يصل أمره إلى ما هو خارج عن نطاق الدرك البشري لقصور عالم الإمكان عن درك كنه عالم الاحدية، والوجوب الذاتي، وشدّة الوجود، ولذا وردت بعض الاحاديث تنهى عن التفكر في ذاته تعالى إرشاد إلى ما حكم به العقل من القصور عن نيل كنه لا نهاية النور.

فكلّ ناظر إلى الحقيقة الثابتة الواجبة يراها بمنظار على قدر سلامة فطرته وقوة عقله، والطرق العقلية اليه تعالى كثيرة ـ سواء كانت بمستواها الفطري البدائي ـ كما نُقل عن اعرابي انّه قال: (البعَرة تدلّ على البعير، وآثار الاقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وارض ذات فجاج، الا تدلّ على اللّطيف الخبير؟).

او كانت الطرق بمستوى نظر المتكلّم، او الحكيم، أو العارف، أو من هو فوق الجميع كالانبياء والأوصياء على اختلاف مراتبهم، وسواء كانت الطرق ادلّة آنيّة او لميّة، او كانت بمستواها الارفع وهي مشاهدة أصل الوجود ولا نهاية النور، بدون ان تنال منها غيوم الكثرات وغياهب الظلمات، لانّ التردد في الآثار يوجب بُعد المزار، كما قال الإمام الحسين عليه السلام:

(إلٰهي تردّدي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة تُوصلني إليك، كيف يستدلُّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، ومتى بَعُدتً حتى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبّك نَصيباً، إلٰهي امرت بالرجوع إلى آلاثار فارجعني إليكَ بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ـ إلى أن قال: منك أطلب الوصول إليك، وبك استدلّ عليك، فاهدني بنورك إليك.

وقد اشار الحقُّ تعالى إلى هذه المرتبة من العرفان بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ الله انّه لا إله إلاّ هُوَ﴾ آل عمران/١٨، و﴿اولم يكف بِربّكَ انّه عَلى كُلّ شيءٍ شَهيد﴾ فصلت/٥٣.

فعلى الإنسان أن لا يؤمن بكلّ نداء ـ وإن كان يدعو لسبل التوحيد ظاهراً ـ ما لم يستلهم صوابَهُ من الكتاب والسّنة المفسّرَة بالعترة الطاهرة.

قالت الحكماء: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فهو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهي، أي فوق عالم العقول المجردة بما لا يتناهى مدّة وعدّة وشدّة، وهذه الحقيقة الحقّة الوجودية هي الضرورة الازليّة التي لم تتقيّد حتى بقيد ما دامت الذات موجودة، فهي محض الوجود والنور الذي لا يتثنى ولا يتكرر، والوحدة الحقيقة الحقّة الصرفة التي تدرك بفطرة العقل لا بمراتب الحسّ والخيال.

نعم درك الحقيقة الصرفة اللا متناهية ومحض الوجود والوجوب الذاتي لا يستلزم احاطة المحدود باللا محدود الممتنع ذاتاً على عالم الامكان

مهما بلغت مرتبة الممكن من الكمال.

فالوحدة الحقّة الحقيقية شان واجب الوجود، واما بقية الوحدات فهي ظلّية، وإنْ كانت وحدتها حقيقية لا اعتبارية كوحدة الفرقة من الجيش.

ومن المعلوم أن بالممكنات، وإنْ تعددت مصاديقها ـ لا تنثلم الوحدة الحقّة الحقيقية الازلية الاصلية، لانّ الممكنات معانٍ حرفية، وتجلّيات أسمائه تعالى، فلا تعدّ بإزاء الوجوب الذاتي.

وليعلم أيضاً أن انكار الاصالة والاستقلال لعالم الإمكان، وانّه عين الربط، من أدقّ مسالك التوحيد البعيدة كلّ البعد عن وحدة الوجود المتفق على بطلانها عقلاً ونقلاً بناء على وجود القائل بها من أكابر الحكماء والعرفاء، لانّ ما يقوله العارف منهم لا يعود إلاّ الى ضرب جميع أسس الاستقلال المتوهمة لعالم الربط والفناء.

وبتعبير آخر: أن المحققين لا يريدون من خلال تعابيرهم المختلفة، إلاّ القول بان الواجب حقيقة المعنى الاسمي بكلّ ما يحمل من معانيه، وأن الممكنات هي المعنى الحرفي بكلّ ماله من الإندكاك والتبعية والحرفية، وعدم الاستقلال، ولو لم يرجع كلامهم أو كلام بعض المنتسبين إلى الحكمة والعرفان إلى ما قلناه مما توهم بعض ظواهر الكلمات فهو من أشدّ الأباطيل أعاذنا الله تعالى وإيّاكم من مثل هذه الظلمات.

وانّ الادلّة على التوحيد بعدد أنفاس الخلائق، وهو السير من المعلول لمشاهدة العلّة، فقد استدل على الحقّ تعالى من طريق الامكان الماهوي، وكذلك من طريق الامكان الفقري الوجودي، ومن طريق النظم والجسم من حيث هو متغير، ومن طريق الحركة.

ولكن أحكم البراهين هو برهان الصدّيقين المشار إليه في الكتاب الكريم بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أنّه لا إلٰه إلاّ هُوَ﴾ و﴿أولم يكفِ بِرَبِّكَ أنه عَلَى كُلِّ شيءٍ شَهِيد﴾ وأن هذا البرهان وإن لم يكن كبرهان النظم وغيره من البراهين الآنيّة التي يفهمهما العامّة، لكنه أوثق البراهين التي اختصها الله تعالى بأوليائه، وهو الاستدلال على الواجب تعالى من طريق الوجود أو الحقيقة الثابتة، حتى ولو لم نقل باصالة الوجود، لانّ الحقيقة لا ينكرها إلاّ السوفسطائي، وإذا جعل محلّ الكلام هو الحقيقة الثابتة لم نحتج إلى طي مسافات أصالة الوجود أو الماهية.

وأن دليل الصدّيقين هو الاستدلال الذي لا يكون الوسط في البرهان فيه غير الوجود أو الحقيقة، والحقيقة باطلاق الكلمة ليست إلاّ الوجود الواجب لذاته، لأنّه الحقيقة المطلقة ومحض النور ولا نهاية الوجود والوجود بلا قيد، وهو الذي دلّ على ذاته بذاته، وان الشي وإن لم يكن علّة لنفسه خارجاً، وأنّه لا علّة **ولا** برهان يُقام على أصل الوجود، ولكن يُجعل الوجود ومحض النور دليلاً على الواجب، فيكون الانتقال من مفهوم الوجود إلى الوجوب.

أو نقول: يكون الانتقال من حقيقة الوجود إلى واقع الوجوب بمعنى شدّة الوجود، فهو انتقال أمّا من أحد المتلازمين كالوجود إلى الوجوب، أو من مشاهدة حقيقة الوجود الاصيل بفطرة العقل إلى أنّها لا نهاية الشدّة في التحقق وهو الوجوب العيني.

فمشاهدة الحقيقة بعين البصيرة، ولمس فناء الكائنات بدون توسيط أي شيء مرتبة لم نيلها إلاّ الاوحدي من عباده المخلصين، وليس هذا هو ما نفهمه

من قراءة هذا البرهان في كتب الحكمة، نعم أدقّ المعاني العرفانية العقلية بديهية لدى العارفين بالحق الناظرين بعين البصيرة حتى جرى على لسانهم كما تقدم: كيف يستدلّ عليك بما هو مفتقر إليك إلى آخر ما ذكر.

وسميت هذه المعرفة لميّة لأنّها انتقال من تمام الحقيقة الوجودية ومحض الثبوت إلى أزليته، ووجوب هذه الحقيقة فهو (لم) بحسب البرهان وإن كانت هذه الواقعية بكلّ مالها من لا نهاية الكمال واحدة لا تعدد فيها، فإذن هنا لميّة عقلية وإلاّ فلا لميّة بحسب الخارج، لأنّه لا علّة تُقام على اصل الوجود، ومجرى العلّية إنّما هو عالم الإمكان والفقر.

ثمّ العارف ينتقل من وجوده تعالى ووجوبه الذاتي إلى أسمائه وصفاته، ثمّ منها إلى افعاله وإن كان تعدد الصفات إنّما هو في مقام الحمل الاولى لا الشائع الصناعي.

فإن الصدّيقين لا يرون إلاّ وحدة حقيقية هي شدّة الوجود، وأنّها عين الوحدة، ولا نهاية الكمال فكلّها حياة وعلم وقدرة وهكذا، فياخذ العارف بالسير من منازل أسمائه إلى مشاهدة مواقع أفعاله، وأن الادلة الآنيّة وإن كانت يقينية إلاّ أنها بدون الاستعانه بدليل الصدّيقين لا يمكن الحصول على معرفة كمال التوحيد.

وان تكثّر الأدلة الآنية في الكتاب والسّنة لا يدلّ على أوثقيتها بالنسبة إلى دليل الصدّيقين، ولكن لمّا كان الكتاب العزيز والشرائع الحقّة لكافة البشرية فلابدّ وان يكون التاكيد على البراهين التي تتناسب مع كافة العقول، ليصبح الخطاب مورداً لاستفادة الجميع على اختلاف المراتب، وتصبح الادلة الدقيقة بالاشارة إليها في بعض الموارد مختصّة بالأوحدي من المقرّبين

على اختلاف مراتب المقرّبين في لمس الحقيقة.

وأما مسير العامّة فيأخذ مبتدءاً من مشاهدة الافعال إلى مقام الأسماء والصّفات وهو عالم الواحدية، ثمّ منه إلى عالم الأحدية والذات الأزلية.

فالحقيقة التامة هي صرف الوجود الذي لا يشوبه عدم ولا نقص، والوجودات الناقصة فرع تلك الحقيقة.

فبرهان الصدّيقين لا يحتاج إلاّ إلى تنبّه النفس بسلامة الفطرة لمشاهدة أصل الحقيقة ومحض النور، فالعارف الحقيقي بالحقّ يرى الممكنات، فهو لا يرى للذوات الامكانية تحققاً إلاّ بالعلّة.

فإذن نقول: مشاهدة الحقيقة بقرارة النفس فوق أدلة اللّم والإن، وعليه فلا يكون هذا من البراهين بل هو مجرد تنبّه النفس بعلوّها وسلامة فطرتها لمشاهدة أصل الحقيقية والذات المذوتة للذوات، وهذه مرتبة فوق الانتقال من الوجود إلى الوجوب، ويكون هذا هو المراد من الآيات المتقدمة فتصبح مرتبة مشاهدة بحث النور، واصل الحقيقة مرتبة فوق دليل الصدّيقين المصطلح عليه عند الحكماء.

وقد عُلم من كلامنا السابق انّه تعالى لمّا كان علّة العلل فلا يمكن ان يُراد من الأدلة اللّمية في باب التوحيد، إلاّ الانتقال من احد المفاهيم كالوجود مثلاً إلى الوجوب، كما ان الممكنات في عالم الذهن قد تكون دليلاً على اثبات الصانع، فإنّه لا محذور في كون المعلول سبباً بحسب عالَم الذهن لإثبات علّته وكشفها ـ وإن كانت العلّة في الخارج علّة لوجوده، فمثلاً النار علّة للدخان في الخارج ولكن لا محذور في صيرورة الدخان علّة الانتقال الذهن إلى وجود النار.

وقد يُرسم دليل الصدّيقين بنحو آخر وهو: أنّ الوجود أما واجب او ممكن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، والاّ استلزم الواجب لعدم تعقّل المعنى الحرفي بدون المعنى الاسمي، وإلاّ فلو لم يرجع الوجود الرابط الامكاني إلى الواجب للزم أما الدور أو التسلسل وهما باطلان، وترجّح المعنى الحرفي بدون الإسمي يرجع إلى الترجّح بلا مرجّح، وهو اشدّ بطلاناً من الترجيح بلا مرجح المنسوب إلى الاشاعرة، لانّ ما نُسب إلى الاشاعرة هو انكار العلّة الغائية، ومقامنا يرجع إلى انكار العلّة الفاعلية.

وبالجملة فالعرفاء والحكماء المتألّهون نظروا إلى الوجود فوجدوه طارداً للعدم بذاته، فهو بحت النور الذي لا يتثنى ولا يتكرر، وما لم يكن بهذه المثابة فهو شان عالم الاسماء، فلا يكون مشهوداً إلاّ في المرتبة او المراتب المتاخرة، لانّه لا مشاهدة للمعاني الرابطة إلاّ بتبع المعنى الاسمي، وإلاّ لما كان المعنى الحرفي معنى حرفياً، ومن المحال تبدّل الهوية عن واقع ذاتها، ومن البديهي ايضاً احتياج الممكن إلى العلّة التامة، وعليه فلا يكون عالم الامكان محلاً لنظر العارفين.

وأمّا المتكلّمون فنظروا إلى الوجود من حيث أنّه حادث فكان النظر إلى عالم الامكان، وقد ثبت أن كلّ حادث لابدّ له من محدث قديم دفعاً للدور أو التسلسل.

وعبّر آخرون: بان مجموع الممكنات بكلّ مراتبها ممكنة (ومعلوم انّهم ما أرادوا المجموع من حيث هو مجموع، لانّه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج، بل ارادوا انّه إذا كان الامكان هو واقع كلّ ممكن فجميع الممكنات لا تخرج عن هذا الواقع الإمكاني) وكلّ ممكن فلابدّ له من علّة بها يجب

وجوده، لانّ الممكن ما لم يجب وجوده لم يُوجد، والعلّة التي بها يجب وجود المجموع المركّب من الممكنات لا يجوز ان يكون بعضاً من حملتها، لانّ كلّ بعض يفرض هو ممكن من الممكنات لابدّ له من علّة، فيتعيّن ان تكون العلّة خارجة عن هذه السلسلة الامكانية وهو الواجب تعالى شانّه.

فإذن نقول: ان احتياج الممكن إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، من البديهيات الاوّلية التي لا تحتاج إلاّ إلى التنبّه إلى معنى الوجوب والامكان والحدوث والقِدم، بل مشاهدة الوجود من دون ان يتقيّد باي قيد، وانّه الحقيقة الطاردة للعدم ابداً وازلاً قضية بديهية باعين العارفين، ولذا ورد على لسان ميزان الفطرة والعرفان: (عميت عين لا تراك).

وقال البعض: ان الموجودات لو فرض انّها باسرها ممكنة، ولم يوجد واجب بالذات لماوجدت، لانّها لو انحصرف في الممكنات لاحتاجت إلى موجود مستقلّ، إذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم بذاته لا يكون موجباً للوجود، لانّ الممكن ما لم يجب وجوده من علّته لم يوجد، ويكون بعلّته واجباً بالغير، وما هو خارج عن جميع الممكنات واجب بالذات.

وقال آخر: لو لم يوجد واجب بالذات لم يوجد واجب بالغير، فيلزم ان لا يوجد موجود أصلاً ضرورة انحصار الموجود بالواجب والممكن.

وورد عن بعض: ان الممكن لا يستقلّ بنفسه في وجوده ولا في ايجاده، لانّ مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود، فإن الشيء ما لم يُوجد بالفتح لم يوجد بالكسر، فلو انحصر الموجود في الممكن للزم ان لا يوجد شيء أصلاً، لانّ الممكن وإن تعددت افراده لا يستقلّ بوجود ولا ايجاد، وإذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره.

ونُسب إلى الملاحدة أنّهم خالفوا في وجود الصانع لكن لا بمعنى انكاره، بل بمعنى تنزيهيه وتقديسه، فقالوا: أنّه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والوجود، والامكان فهو ارفع من أن يتصف بشيء منها، فلا يُقال له: موجود ولا واجب؛ أي أنّه فوق هذه الأمور بما لا تُدركه العقول، ولكن نقول لهم: أن أمثال هذه التعابير تؤدي إلى التعطيل بدلاً من التنزيه.

لكن قد يُطرح ههنا سؤال، وهو أنّه إذا كان الوجود الامكاني مستلزماً لوجود واجب بالذات فمن ذا أوجد الواجب تعالى؟

ولكن سيلتفت الإنسان بأدنى التفات، كما قال الحكماء: بأن هذا النوع من التسائل من مصطنعات عهد الطفولة الذي لا يقنع فيه الإنسان إلاّ بالمحسوسات، لأنه قد يعمم الذهن التسائل بأنّه إذا كان كلّ شيء محتاجاً إلى علّة فما هي علّة الله تعالى؟ وكيف يمكن أن يكون بلا علّة.

وليس القول بعدم احتياجه إلى العلّة، إلاّ خروجاً عن القاعدة العقلية التي لا تقبل التخصيص، والحوار واضح لأنّه لو كان كلّ وجود لابدّ أن يستند وجوده إلى غيره لوجب أن لا يُوجد شيء أبداً، لأنّ وجود الشيء أيضاً يحتاج إلى سبب موجود، وقبل وجوده لا يوجد ذلك الشيء وأمّا عمومية العلّة فهو من باب المغالطة، لانّ القاعدة هي: (أن كلّ ممكن محتاج إلى علّة) لبداهة احتياج كلّ ممكن إلى علّة، وليست القاعدة: (أن كلّ وجود محتاج إلى علّة) وإلاّ لكان الوجود بما هو محتاج إلى علّة، وأن علّته لابدّ وأن تكون الوجود لا غير، ومن البديهي أن الشيء لا يكون علّة لنفسه، كما وأنّه لا يُعطى لنفسه ولا يسلب عنها.

وامّا بالنسبة إلى المادّة، فقال البعض: أنّه لا يُعقل قِدمها لانّها محتاجة إلى الصورة، كما وان الصورة لا تفارقها الحاجة إلى المادة ايضاً، فكلّ منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجوداً، والحاجة التي هي رمز الامكان تنافي وجوب الوجود.

فانجلى من هذا: أن العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضي حاجة نفسه بنفسه، ولا من داخله لشمول الامكان الذي هو رمز الحاجة له، فإذن يلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضي حاجته ولو احتاجت احداهما إلى الأخرى للزم أن تكون الصورة أوجدت المادة والمادة اوجدت الصورة، وهو دور باطل يرجع إلى كون المادة أوجدت نفسها، والصورة كذلك أوجدت نفسها، فتكون كلّ واحدة منهما موجودة قبل أن تكون موجودة.

وأن احتياج المادّة إلى الصورة من قبيل احتياج المشروط إلى شرطه، لا من قبيل احتياج المعلول إلى علّته الموجدة له، وكذا احتياج الصورة إلى المادّة، ولهذا جاز أن يكون كلّ منهما محتاجاً إلى الآخر، ولم يستلزم الدور بل هو من الدور الجائز المسمّى بـ(الدور المعي).

وأن المادّة التي أخذ يطّبل بها الشيوعيون هي أقلّ من أن يستند إليها الصنع العظيم، لانّ موقفها في العالم موقف القابل لا الفاعل، أضف إلى ذلك أن المادة والصورة تنقصهما الأوصاف التي لابدّ أن تكون موجودة في صانع الكائنات كالعلم والارادة والقدرة والحكمة والحياة، فهل بعد هذا يمكن أن يقال: بان العقل يؤيد الالحاد ويناوئ الدين؟

وامّا أن الملحّدين الماديّين لم يجدوا موجد الكائنات، ولم يروه

باعينهم، فعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود في نفس الامر والواقع، فكونهم ما وجدوا الله تعالى لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه تعالى بحواسّهم ولم يبحثوا عنه بعقولهم، وكيف ينكر العقل او العلم وجود الله تعالى لحجة أنّه لا يُرى، في حين أن العقل والعلم لا يُريان أيضاً وانّما يُعرفان بآثارهما، وإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تعالى تملأ العالم بل هي كلّ العالم، وبداهة العقل تقضي بوجود موجد لهذه الآثار، ولا تقضي بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده هؤلاء الباحثون مع وجود الفعل، وإنّما تقضي بجهلهم البسيط ان قالوا لم نجده، وبجهلهم المركّب ان قالوا أنّه غير موجود.

ثمّ يقال لهؤلاء الماديين المنكرين للصانع: أنّكم لا ترتابون بوجود المادّة، فهل أنتم رأيتموها؟

بل ما رأيتموها ولن تروها، وما لمستموها ولن تلمسوها، فإن ظننتم أنّكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عامّي لا يتفق مع العلم، حتى أن قول العصريين في عباراتهم (حقائق ملموسة) قول غير حقيقي مبني على المغالطة في الظهور، لانّ الحقائق لا تُلمس، ومثلها المادة، إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو اللّمس لا يتعلّق بنفس المادّة بل باعراضها، فالرؤية تتعلّق باللّون دون الملوّن الذي هو الجسم المتضمن للمادة، واللّمس يتعلّق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف، فضلاً عن المادة التي هي أبعد من الجسم بالنسبة إلى الاحساس، فإن من احساس هذه الاوصاف والاعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها؛ ومعناه أن المدرك ـ بالكسر ـ لوجود المادّة أيضاً هو العقل لا الحواسّ.

فما هو الفرق بين القول بوجود المادّة لمعاينة الاعراض، وبين وجود الله تعالى لمعاينة أفعاله في العالم الدالّة على وجود فاعلها؟

فهل دلالة الفعل على الفاعل أقلّ من دلالة العرض على المحل؟

فالصفة اذن عائدة إلى الموصوف، والعرض إلى المحلّ، والفعل إلى الفاعل.

ثمّ قال: وهناك مثال آخر لما يعترف بوجوده من غير وصول الحواسّ إلى ذاته هو ابلغ من مثال المادّة وهو الاثير، لانّ المادة إن لم تُر أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس، ولكن الاثير الذي هو أرقّ من المادّة بكثير حتى أن للهواء مادّة وليس للأثير مادّة فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه، ومع هذا يعترف بوجوده لحاجة إليه في نظام العالم، وهي أن أضواء النجوم التي تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها في طريقه إلينا، ولو قلنا أن حاملها هو الهواء فإن معظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء، والاثير هو الذي يحمل الأصوات من وراء الجدار إلينا ايضاً، لانّ الجدار يحول بيننا وبين الهواء.

وقال الشّيخ كاشف الغطاء (ره): أن فلاسفة المادّة بعد أن صرفوا أعمارهم وأفكارهم في العلوم المادية بلغوا فيها مقاماً لا يُنكر، سوى أنه من اللازم عليهم في الآلهيات أن يدعوها إلى أهلها، لكنهم بدلاً عن ذلك باغتوها بالانكار، وهذه سنة في أكثر النفوس الساقطة، وهي أنّها إن أرادت أن تُدحض عنها دناسة الجهل بقداسة اي حقيقة راهنة تدرّعت إلى ذلك بالجحود والاستكبار وادعاء ان ذلك العلم ليس بشيء، فتدفع عار الجهل بما هو أشدّ مَعرّة منه من التهجّم على جحوده، حتى قال قائلها: (قد قتلنا الٰهنا

واسترحنا) رحم الله امرئ عرف قدر نفسه ولم يتجاوز قدر معلوماته.

ومما ورد ان الإمام الصّادق عليه السلام قال لاحد الزنادقة وهو ابن أبي العوجاء: (يابن أبي العوجاء أمصنوع انت أم غير مصنوع؟

قال: لست بمصنوع.

فقال له الصّادق عليه السلام: فلو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون؟ فلم يحر ابن أبي العوجاء جواباً، فقام وخرج).

فهذه صغرى جاء بها الإمام عليه السلام وهي انّه مصنوع وممكن وحادث، ولم يذكر الكبرى لوضوحها وهي ان كلّ مصنوع وممكن وحادث له مؤثّر وصانع ومحدث.

وقال عليه السلام: (وجود الأفاعيل دلّت على صانع صنعها، الا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت ان له بانياً، وإن كنت لم ترالباني ولم تشاهده).

وورد عن علي عليه السلام أنّه سُئل: ما الدليل على اثبات الصانع؟

قال عليه السلام: (ثلاثة أشياء، تحويل الحال، وضعف الأركان، ونقض الهمة).

وورد عنه عليه السلام ايضاً: بم عرفت ربك؟

قال: بفسخ العزائم، ونقض الهمم، لمّا ان هممت حال بيني وبين همتي وعزمت فخالف القضاء عزمي، فعلمت ان المدبّر غيري.

ولكن هذا لا ينافي ما ورد عنه عليه السلام: (يا من دلَّ على ذاته بذاته).

لانّ الوجود بكلّه علم وعرفان وحكايات واحاديث متقابلة تروي انغام الحقيقة في كلّ مجالاتها.

وقد ورد عن الصّادق ﷺ ايضاً: (فإن كان الإهمال ياتي بمثل هذا الدبير فقد يجب ان يكون العمد والتقدير ياتيان بالخطا والمحال، لأنّهما ضد الإهمال) وهذا فضيع من القول وجهل من قائله لانّ الاهمال لا ياتي بالصواب، والتضادّ لا ياتي بالنظام تعالى الله عما يقول الملحّدون علواً كبيرا.

الدور والتسلسل

الدور اما صريح او مضمر، فالصريح كتوقف الف على ب، وتوقّف ب على الف من جهة واحدة، وإلاّ فتوقّف شيء على آخر عند اختلاف الجهات لا اشكال فيه، وامّا المضمر فكتوقّف الف على ب، وب على ت، وت على ث، وث على الف.

ودليل بطلان الدور هو توقّف الشيء على نفسه، وهو مستلزم للتناقض من كون الشيء موجوداً لا موجوداً والتناقض ابده البديهيات التصديقية، كما وان مفهوم الوجود ابده البديهيات التصوّرية.

وامّا التسلسل فهو فرض سلسلة من العلل والمعلولات الامكانية من غير أن تنتهي إلى واجب بالذات كتوقف الف على ب، وب على ت، وهلّم جراً إلى ما لا نهاية له.

والتسلسل الباطل ببداهة العقل أو البرهان يتوقف على شروط ثلاث:

اولاً: ان تكون افراد السلسلة جميعاً موجودة في الخارج حقيقة لا اعتباراً، وبفرض ذهني.

وثانيا: ان تكون هذه السلسلة غير المتناهية مجتمعة في الوجود

بالفعل، لا كالتسلسل اللا يقفي وهو الذي لم تكن جميع أفراده موجودة بالفعل، وإن أمكن فرض استمرارها إلى ما لا نهاية له كجريان الفيض الإلٰهي المستمر نحو الغاية والمسيرة التكاملية اللا متناهية، وإن كان في ازدياد نفس وجود عالم الامكان بعد ما أفيض تبعاً لأسمائه فكان الوجود المنبسط تامل، وليس المراد من التسلسل الباطل أيضاً ما كان كالعدد، فإنّه أيضاً قابل للازدياد إلى ما لا نهاية له.

وثالثاً: أن يكون بين السلسلة المفروضة ترتّب علّي ومعلولي، فإذا اجتمعت في السلسلة المفروضة الشرائط الثلاث كان من التسلسل الباطل الذي يجب رجوعه إلى واجب بالذات.

وبالجملة عالم الامكان تعلّقي الذات، فهو رابط وليس برابطي، سواء تكثّرت مصاديقه وأفراده أو قلّت، لكون الفقر واقع كلٍّ فرد من أفراده ولا فرض لموجود ممكن بلا علّة، وقد تقدم أن احتياج الممكن إلى العلّة بديهي، وأن الاحتياج إلى معرفة مفردات القضية موضوعاً ومحمولاً لبعدها عن أفهام العامّة كمفهوم الامكان، والعلّية، والوجوب، والامتناع لا يخرج القضية عن كونها بديهية.

نحمده تعالى على توفيقه ونسأله المزيد من نعمائه.

شعبان المعظم ١٤١٥هـ

محمد كاظم آل شبير الخاقاني

دليل الكتاب

الموضوع | **الصفحة**

مقدمة المعلّق. ٣٥١
مقدمة المؤلف. ٣٥٣
الفصل الأول ـ الكلام الإلهي ـ وفيه مباحث: ٣٥٩
المبحث الأول: في الوجود والعدم ٣٦١
المبحث الثاني: في أصالة الوجود والعدم ٣٦٧
المبحث الثالث: الوجود مشترك معنوي ٣٨٥
المبحث الرابع: زيادة الوجود على الماهية ٣٩٦
المبحث الخامس: الوجود الذهني ٣٩٩
دفع شبهة مشهورة ٤٠٣
المبحث السادس: المعقول الثانوي ٤١٢
المبحث السابع: الأحكام السلبية للوجود ٤١٥
المبحث الثامن: تمايز الماهيات والوجود ٤١٨
المبحث التاسع: امتناع اعادة المعدوم ٤٢٠
المبحث العاشر: الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم ٤٢٣
دفع شبهة ٤٢٥
المبحث الحادي عشر: تقسيم الوجود ٤٢٧
المبحث الثاني عشر: الجعل ٤٣٠
المبحث الثالث عشر: نسب الوجود أو المواد الثلاث ٤٣٣
المبحث الرابع عشر: القضايا ٤٣٦
المبحث الخامس عشر: أقسام امكان الماهية ٤٣٨
المبحث السادس عشر: تقسيم الامكان ٤٣٩
المبحث السابع عشر: لا اقتضائية الممكن ٤٤٢
المبحث الثامن عشر: علّة احتياج الممكن إلى علّة. ٤٤٣

المبحث التاسع عشر: الوجود والامكان والامتناع القياسية ٤٤٧
المبحث العشرون: القدم والحدوث ٤٥٠
المبحث الحادي والعشرون: القوة والفعل ٤٥٧
الفصل الثاني ـ وفيه مباحث ٤٥٩
المبحث الأول: الماهية واقسامها ٤٦١
المبحث الثاني: أجزاء الماهية ٤٧٠
المبحث الثالث: حقيقة الشيء فصله الأخير ٤٧٢
المبحث الرابع: تعدد الاجناس والفصول ٤٧٣
المبحث الخامس: هل تركيب الجنس مع الفصل انضمامي أو اتحادي؟ ٤٧٤
المبحث السادس: التشخص ٤٧٥
الفصل الثالث ـ وفيه مباحث ٤٧٧
المبحث الأول: في الوحدة والكثرة ٤٧٩
المبحث الثاني: الحمل واقسامه ٤٨٣
المبحث الثالث: التقابل واقسامه ٤٨٥
المبحث الرابع: تقابل الوحدة والكثرة ٤٨٨
الفصل الرابع ـ في العلّة والمعلول ـ وفيه مقدمة ومباحث ٤٩١
المقدمة ٤٩٣
المبحث الأول: في العلّة الفاعلية ٤٩٥
المبحث الثاني: في العلّة الصورية ٤٩٨
المبحث الثالث: في العلة المادية ٤٩٩
أحكام مشتركة بين العلل الاربع ٥٠٠
المبحث الرابع: الجوهر والعرض ٥٠٢
الإلهيات بالمعنى الأخص ٥٠٧
اثبات الصانع ٥٠٩
علمه تعالىٰ ٥١١
القدرة ٥١٤
الإرادة ٥١٥
حياته ٥١٨
تكلمه تعالىٰ ٥١٩